

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

2014

Tereza Sýkorová

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky



Bakalářská práce

Tereza Sýkorová

Analýza osobní identity v Humově Pojednání o lidské přirozenosti

The Analysis of Personal Identity in Hume's Treatise of Human Nature

Upřímně děkuji vedoucímu této práce Janu Palkoskovi za cenná doporučení a za veškerý čas, který mi věnoval v konzultacích. Za cenné rady děkuji také Jamesi Hillovi.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 1. 1. 2014

podpis

Abstrakt

Tato práce předkládá interpretaci Humovy analýzy osobní identity v *Pojednání o lidské přirozenosti* a interpretaci jeho následných pochyb vyjádřených v *Dodatku*. V první části práce je po představení filosofického diskurzu týkajícího se osobní identity, Humova pojetí filosofie a jeho revizionistické ontologie předložena interpretace Humovy teorie mysli jakožto „svazku percepce“ a jeho vysvětlení našeho sklonu považovat tento svazek za synchronně a diachronně identickou entitu. V druhé části práce je předložena interpretace pasáže z *Dodatku*, v níž Hume se svou analýzou osobní identity vyjádřil nespokojenost. V práci hájím názor, že hlavním zdrojem Humovy nespokojenosti je fakt, že idea mysli jakožto souboru všech aktuálně přítomných percepce navzájem propojených kauzálními vztahy, již považoval za pravdivou a jež je implicitním východiskem celé první knihy *Pojednání*, se ukázala být fiktivní, stejně jako všechny ostatní metafyzické ideje. Jeho vysvětlení našeho sklonu považovat soubor percepce za synchronně a diachronně identickou entitu, založené na vztahu kauzality a podobnosti, pravdivou ideu mysli jakožto souboru všech aktuálně přítomných percepce nejen nevysvětluje, ale vylučuje.

Klíčová slova

David Hume, novověká filosofie, empirismus, osobní identita, ontologie, já, mysl

Abstract

This bachelor's thesis puts forward an interpretation of David Hume's analysis of personal identity in his *Treatise of Human Nature*, as well as an interpretation of his subsequent doubts expressed in the *Appendix*. In the first part of the thesis an interpretation of Hume's theory of mind as a „bundle of perceptions“, as well as an interpretation of his explanation of our propensity to regard this bundle as a synchronically and diachronically identical entity is presented, after an introduction describing the philosophical discourse around personal identity, Hume's conception of philosophy and his revisionist ontology. In the second part an interpretation of the passage from the *Appendix* is presented, in which Hume expresses dissatisfaction with his account of personal identity. In this thesis I hold the view that the main source of Hume's dissatisfaction is the fact that the idea of the mind as a collection of all present perceptions interconnected through causal relations, which Hume held for a true idea and which serves as an implied foundation of the whole first book of the *Treatise*, turned out to be fictitious, just as all the other metaphysical ideas. His explanation of our propensity to regard the collection of perceptions as a synchronically and diachronically identical entity, which is based on relations of causality and resemblance, not only doesn't explain, but excludes the true idea of mind as a collection of all present perceptions.

Keywords

David Hume, early modern philosophy, empiricism, personal identity, ontology, self, mind

Obsah

1. Úvod	9
2. Kontext	11
2.1 Filosofický diskurz týkající se „osobní identity“	11
2.2 Humův filosofický projekt	13
2.3 Humova ontologie	14
3. Humova analýza osobní identity	20
3.1 Humova teorie mysli	20
3.2 Humovo vysvětlení vzniku fiktivní ideje mysli	24
4. Interpretace <i>Dodatku</i>	29
5. Závěr	40
6. Shrnutí	43
Bibliografie	47

Seznam zkratk a poznámka k citacím

Pojednání = HUME, D. (2007) *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Dodatek = HUME, D. (2007) *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Zkoumání = HUME, D. (2000) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

Esej = LOCKE, J. (1975) *Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Tam, kde v této práci hovořím o spise *Treatise of Human Nature*, nazývám ho jednoduše *Pojednáním*. Tam, kde v této práci uvádím konkrétní citace z Humova *Pojednání*, cituji na základě číslování stran v Selby-Biggeho vydání, ve tvaru T 1, T 2 atd. Delší citace uvádím v zájmu srozumitelnosti v originálním znění a jejich české překlady uvádím v poznámkách pod čarou. Veškeré překlady jsou mé vlastní. České termíny „percepce“, „imprese“ a „ideje“, a další, pocházejí z českého překladu Humových *Zkoumání o lidském rozumu*, který pochází od Josefa Mourala (viz. Bibliografie). Tam, kde v této práci cituji Lockův *Esej*, činím tak ve tvaru x.y.z, kde x je číslem knihy, y je číslem kapitoly a z je číslem odstavce. Bibliografické údaje jsou formátovány dle normy APA.

1. Úvod

Tématem této práce je analýza osobní identity v *Pojednání o lidské přirozenosti* Davida Huma. Slova „analýza osobní identity“ mohou být, jak se ukáže, zavádějící. Proto upozorňuji na fakt, že používám-li slova „Humova analýza osobní identity“, mám přísně vzato na mysli „myšlenky, které David Hume prezentuje v *Pojednání o lidské přirozenosti* v oddíle *O osobní identitě*“.

Tato práce si klade dva cíle: (1) prvním je podrobná interpretace Humovy analýzy osobní identity v *Pojednání o lidské přirozenosti*, (2) druhým pak interpretace pasáže z *Dodatku*, kde Hume se svou analýzou osobní identity vyjádřil nespokojenost. Předložená interpretace přitom chce být dialogem s alternativními interpretacemi.

Správné pochopení toho, co Hume říká ohledně osobní identity, bude vyžadovat zpřítomnění určitého kontextu: (1) V první řadě je nezbytné pochopení Humovy ontologie, bez něhož nelze pochopit ani otázky, které si Hume v souvislosti s osobní identitou klade, ani odpovědi, které na ně dává. Ontologie je podhoubím, z něhož vyrůstají otázky, jazykem, v němž jsou formulována tvrzení, funkcí, která převádí slova na smysl. Bez ontologie nelze smysluplně hovořit, přemýšlet ani se tázat. Používá-li filosof ontologii, která je alespoň přibližně podobná přirozené ontologii, kterou používáme v našem běžném uvažování o světě, lze jeho slovům porozumět bez explicitního výkladu jeho specifické ontologie. Toto však není případ Humovy ontologie, která je našemu běžnému pohledu na hony vzdálená. (2) Také je třeba si zpřítomnit Humův filosofický projekt v *Pojednání*. Bez pochopení Humova pojetí filosofie, tedy jeho celkového záměru a metod, které si vytkl používat, není zřejmé, proč Hume analýzu osobní identity provádí, a proč ji provádí právě takovým způsobem, jakým ji provádí. (3) Pro lepší objasnění tématu, ne však nezbytné pro jeho pochopení, je na místě představit filosofický diskurs problematiky „osobní identity“. Pod hlavičkou „osobní identity“ lze ve filosofii řešit řadu různých otázek. Je velký rozdíl mezi Humovým uchopením problematiky osobní identity a jejím uchopením jinými filosofy, ať už jde o položení otázky samotné či o záměr. Uchopení této problematiky jinými filosofy, např. pojetí Johna Locka, jsou přitom více intuitivní. Je více pochopitelné, „o co jim jde“.

Tři výše zmíněné body budu postupně tematizovat, z hlediska důležitosti pro pochopení Humovy analýzy osobní identity v obráceném pořadí. Z hlediska jejich pochopitelnosti se bude jednat o postup od nejjednoduššího po nejsložitější. Nejprve představím diskurs týkající se tématu osobní identity, poté Humův filosofický projekt, a nakonec Humovu ontologii.

Informace prezentované v rámci těchto bodů postupně vytvoří předpoklady pro správné pochopení toho, co Hume vlastně říká v oddíle *O osobní identitě*.

2. Kontext

2.1 Filosofický diskurz týkající se „osobní identity“

Jak bylo řečeno, pod hlavičkou „osobní identity“ se ve filosofii řeší řada různých otázek.

V dnešní době je populární hledání tzv. kritéria persistence osoby, tedy kritéria toho, jedná-li se stále ještě o jednu a tu samou osobu po určité změně, např. po teleportaci na Měsíc, po transplantaci různých částí těla včetně mozku, nebo se hledají kritéria kritická při rozhodování, jedná-li se v případě určité entity o jednu či více osob, například jde-li v případě rozdvojené osobnosti o jednu či dvě osoby. Tyto úvahy s příchutí science fiction ve svém článku poměrně přehledně shrnuje např. Olson (2010). Motivace takovýchto úvah je převážně etická a právní.

Z historických uchopení problematiky osobní identity je důležité alespoň v hrubých rysech představit výše zmíněné pojetí Johna Locka, které mělo na Humovy úvahy přímý vliv. Locke ve svém *Eseji o lidském rozumu* hledá kritérium identity osoby. Jeho zájem přitom vychází z etických, právních a náboženských ohledů. S osobní identitou totiž úzce souvisí zodpovědnost, a je tedy důležitá při rozhodování o odměně či trestu. „*It was largely in order to defend the justice of divine rewards and punishments in the face of his own relative agnosticism about substantial souls that Locke offered his reductive empiricist analysis of personal identity in terms of consciousness and memory.*“¹ Locke jako kritérium identity osoby identifikuje tzv. kontinuitu vědomí („*continuity of consciousness*“). Kam sahá vědomí, tam sahá osoba. Vědomí je přitom založené na paměti. To, co si nepamatujeme, a co tudíž není obsaženo v našem vědomí, k nám nepatří.

Právě obecná obeznámenost s filosofickým diskursem spojeným s otázkou „osobní identity“ v jeho převažující současné i historické podobě je důvodem, proč název oddílu *O osobní identitě* může budít nepřesná očekávání, totiž, že v něm půjde primárně o určení podstaty osobní identity, tedy nalezení odpovědi na otázku, kým jsme, případně o identifikaci kritérií persistence osoby v čase, a to primárně kvůli etickým či právním ohledům.

V první řadě je potřeba říci, že Humův zájem při jeho analýze osobní identity není právní či etický, nýbrž ontologicko epistemologický. To je patrné již z toho, že v oddíle *O osobní identitě* provádí rozlišení mezi (1) osobní identitou, pokud jde o naše myšlení a obrazivost („*personal identity, as it regards our thought or imagination*“) a (2) osobní identitou, pokud

¹ Garrett (1997) s. 163. Překlad: „Locke předložil svou reduktivně empiristickou analýzu osobní identity na základě vědomí či paměti především proto, aby obhájil spravedlnost božích odměn a trestů tváří v tvář svému relativnímu agnosticismu ohledně substanciálních duší.“

jde o naše vášně a zájem, který na sobě máme („*personal identity, as it regards our passions or the concern we take in ourselves*“). Ve své analýze se Hume zabývá osobní identitou z prvního hlediska, tedy naší koncepcí mysli.

Odpověď na otázku, kým jsme, pro Huma důležitá je, a ve své analýze osobní identity ji skutečně předkládá. Jeho tvrzení o tom, že jsme „svazkem percepce“, a tudíž jakožto jedna entita netrváme v čase ani nejsme jedním v rámci jediného okamžiku, však není hlavní ani jedinou tezí, kterou Hume formuluje pod hlavičkou problematiky osobní identity.

V jeho analýze osobní identity také skutečně nějakým způsobem jde o otázku diachronní identity, nejde v ní však o hledání kritéria persistence osoby v čase. Nejde o odpověď na otázku, v čem spočívá diachronní identita osoby. Osoba pro Huma zkrátka není persistentní entitou v žádném případě, a to ani když sedí doma v křesle. Není ji potřeba teleportovat na Měsíc nebo transplantovat mozek. Představa mysli jako synchronně a diachronně identické entity je fikcí. Hume hledá odpověď na otázku, jak tato fikce vzniká.

Humův zájem by bylo možné objasnit s pomocí rozlišení dvou druhů otázek: (1) otázky po epistemické oprávněnosti našich přesvědčení a (2) otázky po pragmatické oprávněnosti našich přesvědčení. Hume se ptá po oprávněnosti naší víry v osobu jako jednotnou trvající entitu. Ačkoliv na epistemické rovině dospívá k tomu že naše víra v takovouto povahu osoby je neoprávněná, pokud jde o praktické ohledy, oprávněná je. Hume jde ještě o krok dál, a pokouší se vysvětlit původ našeho epistemicky neoprávněného přesvědčení, že jsme synchronně a diachronně identickou entitou. Právě o toto vysvětlení mu jde především. Elegantně to vyjadřuje Sybil Wolfram: „*Where Hume is supposed to have been seeking to solve the problem of personal identity he was trying to discover how the mistaken conviction that persons have identity can have arisen.*“²

Humovo pojetí bych tedy prozatím shrnula slovy, že centrálním záměrem jeho analýzy osobní identity je mechanistické vysvětlení vzniku fiktivní ideje jednotné a v čase trvající mysli na podkladě jeho minimalistické ontologie a v rámci projektu filosofie chápané jako vědecký popis myšlení po vzoru Newtonovy fyziky těles, nikoliv odpověď na otázku, čím mysl je.

² Wolfram (1974), s. 589. Překlad: „*Tam, kde se předpokládá, že Hume řešil problém osobní identity, se pokoušel odhalit, jak vzniklo naše mylné přesvědčení, že osoby identitu mají.*“

2.2 Humův filosofický projekt

Hume svou teorii osobní identity vypracovává v rámci té části první knihy *Pojednání*, v níž se věnuje mechanistickým vysvětlením různých více či méně přirozených / běžných metafyzických systémů. Nejde mu zde o právní záležitosti ani o nesmrtelnost duše. Zajímá ho, jak funguje lidské uvažování.

Pasáž *O osobní identitě* najdeme v první knize *Pojednání*, jejímž tématem je „logika“. „Logika“ je jednou z oblastí tzv. „morální filosofie“, jimž Hume své *Pojednání* zasvětil. Úkolem logiky je, jak Hume píše v *Úvodu k Pojednání*, „to explain the principles and operations of our reasoning faculty, and the nature of our ideas“.³ Hume pohlíží na myšlení a metafyziku s jejími koncepty jako na přírodní fenomény – nijak zásadně odlišné od pohybu kulečnickových koulí po ploše hracího stolu – které je třeba analyzovat s pomocí tzv. experimentální metody založené na přesném pozorování a přesné ontologii (ontologii, kterou Hume považuje za přesnou). Jde o to, na základě pozorování v jazyce ontologie formulovat zákony, jimiž se fenomény řídí, podle nichž fungují.

Celé Humovo *Pojednání* je pokusem o aplikaci metod používaných v přírodních vědách na témata morální filosofie, do níž kromě logiky patří ještě etika, estetika a politika. Podtitul *Pojednání* zní: „an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects“.⁴

Hume volí tzv. experimentální metodu, protože na rozdíl od spekulativních metod nezakotvených v pečlivém pozorování vede k praktickým užitečným poznatkům. Na morální témata ji aplikuje proto, že, jak píše v *Úvodu k Pojednání*, „even Mathematics, Natural Philosophy and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of MAN“.⁵ Hume chce vědecky zkoumat samotné základy vědy.

To, co Hume dělá, by se dalo z moderního pohledu spíše nazvat psychologií než filosofií. Hume na metafyziku pohlíží „zvnějšku“ jako na psychologický fenomén.

³ T xv. Překlad: „vysvětlit principy a činnost naší rozumové schopnosti a povahu našich idejí“

⁴ Překlad: „pokús vnést experimentální metodu uvažování do morálních předmětů“

⁵ T xv. Překlad: „dokonce matematika, přírodní filosofie a přirozené náboženství jsou v určité míře závislé na vědě o ČLOVĚKU“

2.3 Humova ontologie

Ke správnému pochopení Humovy ontologie nám může pomoci rozlišení mezi tzv. deskriptivní metafyzikou a tzv. revizionistickou metafyzikou, které dělá Peter Frederick Strawson: „*Descriptive metaphysics is content to describe the actual structure of our thought about the world, revisionary metaphysics is concerned to produce a better structure.*“⁶ Humova ontologie je tím, co Strawson označuje za revizionistickou metafyziku, což v praxi znamená, že je poměrně neintuitivní a především jsou tvrzení činěná v jejím rámci obtížně vyjádřitelná jazykem, který je poplatný struktuře našeho běžného uvažování o světě. Při četbě *Pojednání* je proto často potřeba číst „mezi řádky“, aby se Humova tvrzení místy nejevila jako rozporuplná.

To, že Hume sám používá ve svém výkladu běžný jazyk, může budít dojem, že implicitně předpokládá něco, co explicitně popírá, a není tak vlastně věrný vlastní ontologii. Když například Hume v oddíle *O osobní identitě* popře existenci já jakožto něčeho odlišného od jednotlivých percepcí, a vzápětí říká „[w]hen I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other“,⁷ může se zdát, že Hume nějaké já jakožto nejen jednotnou a trvající, ale dokonce aktivní entitu přece jenom předpokládá: totiž to já, které někam „vstupuje“ a „naráží“ na percepci.⁸ Vzhledem k tomu, že převážnou část první knihy *Pojednání* tvoří právě analýza našeho sklonu uvažovat oním nepřesným způsobem pracujícím se substancemi, objekty a jejich aktivitami, zatímco upozorňuje na obtížnost přesného uvažování, domnívám se, že není interpretačně vstřícné, podezírat ho z tak očividného omylu. Humovo použití osobního zájmena „já“ („I“) vychází z gramatických požadavků konkrétního jazyka, v tomto případě angličtiny, a neodráží Humovy ontologické předpoklady. I jinde Hume hovoří např. o tom, že „mysl zaměňuje jednu ideu za druhou“ apod., a mohlo by se zdát, že předpokládá nějakou aktivní mysl, která je něčím jiným než „svazkem percepcí“.⁹ Společně s Garrettem (1981) se domnívám, že veškerá Humova tvrzení, která zdánlivě předpokládají „substance“ a „objekty“ a jejich „aktivity“, by bylo možné převést na tvrzení typu „percepce mají tendenci se vyskytovat tím a tím způsobem“, nebo ještě přesněji „percepce se vyskytují v těch a těch konfiguracích“.

⁶ Strawson (1959), s. 9. Překlad: „*Deskriptivní metafyzika se spokojí s popisem skutečné struktury našeho myšlení o světě, zatímco revizionistická metafyzika má zájem na vytvoření lepší struktury.*“

⁷ Překlad: „*Když vstoupím tím nejintimnějším způsobem do toho, co nazývám svým já, vždy narazím na tu či onu konkrétní percepci.*“

⁸ K tomuto názoru viz. např. Chisholm (1969).

⁹ K této interpretaci např. Robison (1974).

Stejně ohledy platí i pro tuto práci. Používám-li slova a věty, které zdánlivě implikují substance a jejich kvality a aktivity, je tomu tak proto, že jinak by mé vyjadřování bylo ještě méně srozumitelné, než už možná je.

Rozdíl mezi Humovou minimalistickou ontologií a přirozenou ontologií by bylo možné ještě osvětlit na základě analogie z oblasti informatiky. Tzv. vyšší programovací jazyky jsou více srozumitelné, ale veškeré pokyny v nich napsané lze převést na ekvivalentní pokyny ve strojovém jazyce složeném z jedniček a nul, které jsou však velmi dlouhé a člověku prakticky nesrozumitelné. Humova ontologie je v tomto směru spíše nižším programovacím jazykem, bližším onomu jazyku složenému z jedniček a nul.

Hume v *Pojednání* v podstatě pomocí jednoho systému vysvětluje jiné systémy. Dělá jakýsi převod mezi jazyky. Vysvětluje naši běžnou metafyziku, převádí ji na dle jeho názoru přesnější pohled. Neříká, že přirozené pojmy, které jsem přirovnala ke konstruktům vyšších programovacích jazyků, jsou skrz naskrz špatné, a že bychom je neměli používat, naopak, jsou podle něj praktické a k životu nutné. Nejsou však tak vhodné pro analýzu a hledání zákonů a pravidel ve zkušenosti jako jeho jazyk. Ten je podle něj přesnější a mocnější, lze s ním lépe pracovat a dospívat k prakticky využitelným poznatkům.

Povahu Humovy ontologie lze osvětlit také s pomocí rozlišení, které uvádí Willard Van Orman Quine ve svém článku *Dvě dogmata empirismu*.¹⁰ Zmiňuje zde dva druhy úspornosti logických systémů: úspornost gramatických prostředků a úspornost vět. Humova ontologie je poplatná principu úspornosti prostředků, zatímco přirozená ontologie je poplatná úspornosti vět.

Základním stavebním kamenem světa, nakolik je předmětem naší zkušenosti, jsou pro Huma tzv. percepce („*perceptions*“). Veškeré ostatní entity, nakolik jsou předmětem naší zkušenosti, jsou vůči percepčním ontologicky odvozené, což znamená, že jsou v principu převoditelné na konfigurace percepcí. Mezi takto ontologicky odvozené entity patří i zdánlivě základní pojmy jako prostor, čas a existence.

Chtěla bych ještě jednou zdůraznit ono „nakolik je předmětem naší zkušenosti“ ve větě „Percepce jsou základním stavebním kamenem světa, nakolik je předmětem naší zkušenosti.“ Percepce jsou pro Huma základním stavebním kamenem našeho světa, světa naší

¹⁰ Viz Quine (1951).

zkušenosti, ne však nutně světa přesahujícího naši zkušenost, o němž se Hume i přes svá přirozená přesvědčení necítí oprávněn vynášet jakékoliv soudy v rámci vědeckého zkoumání, které si dal za cíl provádět v *Pojednání*.

Hume je skeptikem, nikoliv dogmatickým filosofem, který by odmítal názor, že kromě percepce existují ještě nějaké další entity, např. nějaké skutečně vnější objekty nebo skutečná kauzální spojení mezi nimi. V *Pojednání* si však vytkl za cíl zkoumat pouze konfigurace percepce, a vyhnout se veškeré spekulaci nad rámec přímé zkušenosti. Naši víru ve věci, přesahující zkušenost, se snaží vysvětlit jen s pomocí údajů, které jsou ve zkušenosti dostupné. Nikde není samozřejmě zaručeno, že takový projekt musí uspět. Je možné, že svět naší zkušenosti je inherentně tajemný a rozporuplný, a jeho neabsurdní vysvětlení není možné, jak se zdá z Humových slov na mnohých místech, obzvláště tam, kde se znaven úvahami uchyluje ke hře backgammonu, která je pro něj vposled tím, čím je pro filosofa typu Malebranche spočinutí ve víře.

Hume není oním „extravagantním skeptikem“, který by zakazoval přirozenou víru v tyto entity za zkušeností jakožto iracionální. Humův postoj k extravagantním skeptikům je zřejmý z pasáže z oddílu *O moderní filosofii*: „*Philosophers are so far from rejecting the opinion of a continued existence upon rejecting that of the independence and continuance of our sensible perceptions, that though all sects agree in the latter sentiment, the former, which is, in a manner, its necessary consequence, has been peculiar to a few extravagant sceptics; who after all maintained that opinion in words only, and were never able to bring themselves sincerely to believe it.*“¹¹

Percepce, které jsou pro Huma základními stavebními kameny světa naší zkušenosti, Hume za základě pečlivého pozorování dělí na různé druhy a, taktéž na základě pečlivého pozorování, stanoví jistá pravidla či vzorce jejich výskytu, která jsou pro něho analogií přírodních zákonů vypořádaných přírodními vědci. Hlavními dvěma kategoriemi percepce jsou pro Huma na jedné straně tzv. *imprese* („*impressions*“), a na druhé straně tzv. *ideje* („*ideas*“), které se liší „stupněm síly a živosti“ („*degree of force and vivacity*“), určitým způsobem však reprezentují stejný obsah. Ideje jsou jakýmsi „odrazem“ („*reflection*“) impresí. Jak *imprese*, tak *ideje*, se vyskytují ve dvou verzích: jednoduché („*simple*“), které nelze dělit

¹¹ T 214. Překlad: „*Filosofové jsou tak daleci toho, aby po odmítnutí nezávislosti a pokračující existence našich smyslových percepce odmítli přesvědčení o kontinuální existenci, že přestože všechny skupiny souhlasí s prvním názorem, druhý názor, který je svým způsobem nutným důsledkem prvního, najdeme jen u hrstky extravagantních skeptiků, kteří nakonec tento názor zastávali pouze slovně, a nikdy se nedokázali přivést k tomu, aby mu upřímně věřili.*“

na části, a složené („*complex*“), které lze dělit na části. Dělením se zde míní dělení v obrazivosti („*imagination*“), nikoliv nějaké dělení čistě rozumové. Pokud nějakou percepci nelze v obrazivosti rozdělit na části, tedy pokud si ji neumíme představit jakožto rozdělenou na části, platí za jednoduchou. Abstraktní ideje nejsou skutečně abstraktní pokud jde o jejich reprezentaci – jejich reprezentace je vždy konkrétní. Myslet pro Huma znamená představovat si konkrétní ideje, a myšlení bez takového představování pro něj není skutečným myšlením. Skutečným základním stavebním kamenem našeho světa jsou právě jednoduché percepce.

Prvním zákonem našeho světa složeného z perceptorů je tzv. zákon kopie („*copy principle*“), který říká, že „*all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent.*“¹²

Je důležité si všimnout, že zákon kopie se týká jednoduchých idejí, nikoliv idejí složených. Složené ideje nemusí mít původ ve složených impresích téže struktury.

Pokud jde o ideje, Hume v jejich rámci, opět na základě pozorování, rozlišuje dvě důležité kategorie, totiž ideje paměti („*ideas of memory*“) a ideje obrazivosti („*ideas of imagination*“), které se liší (1) stupněm síly a živosti a (2) tím, že ideje paměti se vždy vyskytují ve stejném pořadí a poloze („*order and position*“) jako původní percepce (impresie nebo ideje), jejichž jsou kopiemi, zatímco ideje obrazivosti se v principu mohou vyskytovat v libovolném pořadí a poloze. K tomuto dělení idejí je potřeba udělat pár poznámek. (1) Za prvé, nejde o přísně diskrétní kategorie, ale spíše o dva extrémní škály. Pořadí a poloha původních perceptorů může být v idejích zachována ve větší či menší míře. (2) Za druhé, rozlišení na ideje paměti a ideje obrazivosti má vposled smysl pouze v případě složených idejí, neboť jednoduché ideje jsou vždy kopiemi příslušných perceptorů a přísně vzato musí všechny jednoduché ideje být idejemi paměti. (3) Za třetí je potřeba zdůraznit, že ideje paměti a ideje představivosti rozlišujeme na základě pocitu („*feeling*“), a nikoliv na základě zachovaného pořadí a polohy původních perceptorů. Ideje paměti (a také veškeré impresie) jsou spojené s vírou („*belief*“) v jejich „reálnost“, zatímco ideje představivosti nikoliv. Toto je důležité, protože pokud by jediným rozdílem mezi oběma druhy idejí bylo zachování pořadí a polohy původních impresí, neměli bychom jak mezi nimi rozlišovat. Nikdy bychom neměli záruku, jde-li o vzpomínku nebo o produkt obrazivosti, a nedokázali bychom rozlišovat mezi „reálným“ a „imaginárním“.

¹² Překlad: „všechny naše jednoduché ideje jsou při svém prvním výskytu odvozeny z jednoduchých impresí, které jim odpovídají, a které přesně reprezentují.“

Pokud jde o *imprese*, Hume rozlišuje dva druhy, *imprese smyslů* („*impressions of sensation*“), které se objevují „z neznámých příčin“. Jejich příčinu, tedy předpokládané „vnější objekty“, nelze najít ve zkušenosti, neboť jim nepředchází žádné další odpovídající percepce, a *imprese reflexe* („*impressions of reflection*“), které se povětšinou vyskytují až následně po idejích odvozených z impresí smyslů. Mezi *imprese smyslů* patří smyslové vjemy, ale i např. pocity žízně či hladu a libosti či nelibosti. Mezi *imprese reflexe* patří tzv. vášně („*passions*“) jako např. touha či averze, doufání a strach. Zákonitosti výskytu vášní jsou předmětem druhé knihy *Pojednání*. Je důležité si uvědomit, že *imprese smyslů* jsou pro Huma přísně vzato součástí mysli, a to přesto, že je běžně považujeme za samotné „vnější objekty“.

Vedle výše uvedeného principu kopie Hume nachází mezi idejemi další tři významné vztahy, tzv. zákony asociace („*association*“) či přitažlivosti („*attraction*“) mezi idejemi, nebo principy jejich spojování („*union*“). Tři zákony asociace jsou (1) podobnost, (2) sousednost v prostoru a čase, a (3) příčina a následek. Na základě zákonů asociace se jednoduché ideje v obrazivosti sdružují ve složené ideje. Právě zkoumání tímto způsobem vzniklých složených idejí tvoří převážnou část první knihy *Pojednání*. Patří mezi ně totiž veškeré metafyzické koncepty jako jsou např. ideje substance a modů, prostoru a času, existence a vnějšího světa.

Na metafyzických idejích je zajímavé především to, že jsou fiktivní. U Huma je vystopovatelné rozlišení mezi pravdivými idejemi („*true ideas*“) a fiktivními idejemi („*fictions*“). Fiktivní ideje se vyznačují tím, že neodpovídají svou strukturou žádným impresím, z nichž by byly okopírovány (nelze takové *imprese* nalézt). Pravdivé ideje svou strukturou odpovídají impresím, z nichž jsou okopírovány (lze takové *imprese* nalézt). Složené ideje, které svou strukturou odpovídají složeným impresím, jsou pravdivé, zatímco složené ideje, které jsou „namíchány“ z jednoduchých idejí, jejichž struktura však neodpovídá struktuře žádných složených impresí, jsou ideje fiktivní. Fiktivní ideje jsou tedy složené ideje obrazivosti, které však vnímáme jako „reálné“. Hume dále rozlišuje zdravé a nezdravé, nebo přirozené a nepřirozené, fiktivní ideje. Zdravé fikce jsou produkty přirozených sklonů (protichůdných tendencí: „rozumu“ a „smyslů“, „přesného uvažování“ a „přirozené víry“) a jsou základem lidové metafyziky, zatímco nezdravé fikce jsou produkty filosofického uvažování a jsou základem nejružnějších filosofických metafyzik. Zdravé fikce nám pomáhají prakticky žít a přežít, zatímco nezdravé fikce vedou k pseudoproblémům trápícím filosofy.

Všechny výše vysvětlené distinkce a zákony Humovi dávají do ruky nástroj, který mu pomáhá odhalit pravou povahu metafyzických konceptů, tzv. „Humův mikroskop“. Odhalení pravé podstaty metafyzických idejí, ať už jde o ideje lidové metafyziky nebo o ideje

sofistikované metafyziky, je hlavním úkolem první knihy *Pojednání*. Nyní je zřejmé, jak Humův nástroj, který později ve *Zkoumání* nazývá mikroskopem, funguje. Všechny metafyzické ideje jsou pro Huma složené ideje. K odhalení jejich pravé podstaty stačí vystopovat imprese, z nichž pocházejí, a určit tak, jestli jsou idejemi něčeho „skutečného“, a nebo pouhými fikcemi, produkty obrazivosti na základě zákonů asociace.

Protože Hume ve svém řešení problému osobní identity využívá kauzální vztah, je důležité si uvědomit, čím pro něj kauzální vztah je. Kauzální vztah, vztah tzv. nutného spojení mezi dvěma percepcemi, není něčím, co by mělo základ v povaze percepcí, mezi nimiž tento vztah je. Humovo pojetí kauzality je podle jeho vlastních slov „postavené na hlavu“. Základ vztahu nutného spojení mezi dvěma percepcemi spočívá ve vztahu mezi jejich idejemi v mysli. „*The efficacy or energy of causes is neither plac'd in the causes themselves, nor in the deity, nor in the concurrence of these two principles; but belongs entirely to the soul, which considers the union of two or more objects in all past instances. 'Tis here that the real power of causes is plac'd, along with their connexion and necessity.*“¹³ Pokud je dvojice percepcí, mezi nimiž je vztah nutného spojení, ve zkušenosti obsažena vícekrát v tom samém pořadí, vznikne mezi jejich idejemi tzv. hladký přechod („*smooth transition*“) či cítěné spojení („*felt connection*“). Říká se, že Humovo pojetí kauzality v *Pojednání* je subjektivistické. Kauzální vztah má pro něj původ v pozorujícím subjektu, nikoliv v pozorovaném objektu, lze-li takovými slovy o Humově filosofii hovořit.

¹³ T xxx. Překlad: „Účinná síla a energie příčin nespočívá ani v příčinách samotných, ani v božstvu, ani v souběhu těchto dvou principů; nýbrž náleží zcela duši, jenž zvažuje spojení dvou či více objektů ve všech předchozích případech. To zde spočívá skutečná síla příčin, společně s jejich spojením a nutností.“

3. Humova analýza osobní identity

Nejprve vyjasním některé pojmy, které Hume ve své analýze osobní identity používá. „Osoba“ („*person*“) je pro Huma totéž co „já“ („*self*“), a „já“ je pro něj totéž, co „mysl“ („*mind*“). Pojmem „jednoduchost“ („*simplicity*“) Hume označuje jednotu věci v rámci jednoho okamžiku, tedy to, co bychom moderním pojmem nazvali synchronní identitou, a pojmem „identita“ („*identity*“) označuje numerickou identitu věci sama se sebou v průběhu času, tedy to, co bychom moderním pojmem nazvali diachronní identitou. Když hovoří o jednoduchosti a identitě osoby, hovoří tedy o synchronní a diachronní identitě mysli. Pojem osoba, což je původně pojem pocházející z právního kontextu, s pojmem já slučuje už Locke. „*Person, as I take it, is the name for this self,*“¹⁴ píše v *Eseji o lidském rozumu*. Slučování já s myslí není samozřejmé, přesto je nejen mezi filosofy poměrně běžné.

Humova analýza osobní identity obsahuje nikoliv jednu, ale dvě teorie: (1) teorii mysli, tedy odpověď na otázku, čím mysl je, a (2) mechanistické vysvětlení našeho sklonu věřit v jednotu a trvalost naší mysli potažmo vzniku fiktivní ideje mysli jakožto jednoduché a přetrvávající entity. Humova teorie mysli je přitom předpokladem pro jeho mechanistické vysvětlení vzniku fiktivní ideje mysli jakožto jednoduché a přetrvávající entity. V tomto smyslu je jeho součástí.

3.1 Humova teorie mysli

Ve své teorii mysli dává Hume odpověď na otázku, čím mysl je. Jeho odpověď zní, že naše mysl je svazkem („*bundle*“) či souborem („*collection*“) všech našich percpí.

Existuje interpretace, podle níž je Hume v oddíle *O osobní identitě* pracuje s představou mysli coby svazkem nikoliv všech našich percpí, nýbrž pouze našich idejí. (1) Motivací pro tuto interpretaci může být např. naše běžné uvažování o mysli jako o jakémsi prostoru, v němž „žijí“ ideje. (2) Matoucí může být také podobnost pojmů „*ideal world*“ a „*intellectual world*“, které Hume oba používá, které však přes svou vnější podobnost mají různý význam. Pojem „*ideal world*“¹⁵ označuje „svět idejí“, zatímco pojem „*intellectual world*“¹⁶ označuje

¹⁴ Locke (1975), 2.27.26. Překlad: „*Osoba, jak to chápu, je názvem pro toto já.*“

¹⁵ Viz např. T 260: „*[T]hese three [...] are the uniting principles in the ideal world[.]*“ Překlad: „*Tyto tři jsou jednotící principy ve světě idejí.*“

¹⁶ Viz např. T 633: „*I had entertained some hopes, that however deficient our theory of the intellectual world might be, it wou'd be free from those contradictions, and absurdities, which seem to attend*

„intelektuální svět“ bez toho, aby vyjadřoval, je-li tento intelektuální svět složen z idejí či z impresí. (3) Konečně, zdá se, že Hume sám s takovouto představou mysli skutečně někdy pracuje, například ve svém vysvětlení kauzálního vztahu, kde píše, že *„the mind has a great propensity to spread itself on external objects[.]“*¹⁷

Proti této interpretaci, podle níž Hume v oddíle *O osobní identitě* mysl považuje za svazek idejí a nikoliv všech našich percepcí, uvádím následující citáty z oddílu *O osobní identitě*. (1) *„[We] are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconcievable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. Our eyes cannot turn in their sockets without varying our perceptions. Our thought is still more variable than our sight; and all our other senses and faculties contribute to this change [.]“*¹⁸ (2) *„[W]hen I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure.[...] And were all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate [...] I shou'd be entirely annihilated[.]“*¹⁹ Z těchto citátů, obzvláště ze slov *„our eyes cannot turn in their sockets without varying our perceptions“* a *„cou'd I neither [...] see“* je dle mého názoru zřejmé, že Hume do svazku, který tvoří jeho mysl, řadí smyslové imprese.

Druhým, podpůrným důvodem k odmítnutí této interpretace je pro mě způsob, jakým Hume v průběhu *Pojednání* k tématu „intelektuálního světa“ dospěl: při zkoumání „teorií materiálního světa“ v oddíle *O moderní filosofii* postupným ubíráním různých skupin percepcí dospěl k názoru, že ze všeho, co bychom mohli řadit k tzv. „materiálnímu světu“, přísně vzato není nic, co by mělo kontinuální nezávislou existenci. To, k čemu tímto způsobem dospěl, není nic jiného než právě představa všech percepcí jakožto náležejících k mysli.

every explication, that human reason can give of the material world.“ Překlad: „Choval jsem jistou naději, že jakkoliv nedostatečná může být naše teorie intelektuálního světa, nebude trpět oněmi kontradikcemi a absurditami, které jsou přítomny ve všech výkladech, které lidský rozum může podat ohledně materiálního světa.“

¹⁷ T 167. Překlad: „Mysl má silný sklon přecházet na vnější objekty.“

¹⁸ T 252 – 253. Překlad: „Nejsme ničím než svazkem či souborem různých percepcí, které následují jedna druhou s nepředstavitelnou rychlostí, a jsou v neustálém proudu a pohybu. Naše oči se nemohou otočit v důlcích aniž by změnily naše percepcce. Naše myšlení je ještě proměnlivější než náš zrak; a všechny naše ostatní smysly a schopnosti přispívají k této změně.“

¹⁹ T 252. Překlad: „Vstoupím-li tím nejintimnějším způsobem do toho, co nazývám svým já, vždy narazím na tu či onu konkrétní percepci, tepla či chladu, světla či stínu, lásky či nenávisti, bolesti či slasti. A kdyby všechny mé percepcce byly odstraněny smrtí, a já bych nemohl ani myslet, ani cítit, ani vidět, ani milovat, ani nenávidět, zcela bych přestal existovat.“

Netvrdím, že Hume s představou myslí jako *všech* percepí pracuje *vždy*. Domnívám se však, že v oddíle *O osobní identitě* s touto představou pracuje. Je i možné, že to nějakým způsobem souvisí s rozparem, který Hume později ve svých úvahách nachází.

K názoru, že mysl je vposled „svazkem percepí“, Hume vede následující úvaha.

(1) Máme-li jasnou a srozumitelnou („*clear and intelligible*“) ideu myslí jakožto jednotné a trvalé entity, musí být nějakým způsobem vykazatelná ve zkušenosti: musí existovat *imprese*, z níž je „odvozena“. Tento požadavek vychází ze zákona kopie, který jsem popsala výše v části práce věnované Humově ontologii.

(2) Žádná taková *imprese* ve zkušenosti vykazatelná není. Tím jediným, co kdy pozorujeme, když pozorujeme to, co nazýváme naší myslí, je rychlá střída percepí. „[W]hen I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception,“²⁰ píše Hume. Tento předpoklad není samozřejmý, a, jak uvádí Hume na počátku oddílu *O osobní identitě*, existují filosofové, kteří s ním nesouhlasí: „There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its identity and simplicity.“²¹ Takovým filosofem je např. Locke, který ve svém *Eseji* píše: „Our knowledge of our own existence is intuitive. As for our own existence, we perceive it so plainly and so certainly, that it neither needs nor is capable of any proof. For nothing can be more evident to us than our own existence. I think, I reason, I feel pleasure and pain: can any of these be more evident to me than my own existence? If I doubt of all other things, that very doubt makes me perceive my own existence, and will not suffer me to doubt of that. For if I know I feel pain, it is evident I have as certain perception of my own existence, as of the existence of the pain I feel: or if I know I doubt, I have as certain perception of the existence of the thing doubting, as of that thought which I call doubt. Experience then convinces us, that we have an intuitive knowledge of our own existence, and an internal infallible perception that we are. In every act of sensation, reasoning, or thinking, we are conscious to ourselves of our own being; and, in this matter, come not short of the highest

²⁰ T 252.

²¹ T 251. Překlad: „Existují filosofové, kteří se domnívají, že jsme si v každém okamžiku intimně vědomi toho, co nazýváme svým JÁ; že cítíme jeho existenci, a jsme si jisti, bez jakéhokoliv důkazu, jak jeho identitou tak jeho jednotou.“

degree of certainty.“²² Humovo pojetí by naproti tomu nezarazilo buddhistické filosofy. O podobnosti Humovy teorie mysli a buddhistické teorie mysli píše např. Mathur (1978), Giles (1993) nebo Tomhave (2010).

A tedy **(3) nemáme jasnou a zřetelnou („clear and intelligible“) ideu mysli jakožto jednotné a trvalé entity.**

Z toho vyplývá následující, pro někoho šokující závěr: **(4) Mysl není ničím jiným, než právě touto střídou percepcí a ničím víc. Není entitou, která by byla jednoduchá a trvajícím, tedy synchronně a diachronně identická.** Nelze si ji představovat ani jako „místo“, v němž se percepce objevují: *„The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor identity in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd.“*²³

Z tohoto pojetí mysli ještě vyplývá následující: **(6) Idea mysli, která odpovídá skutečnosti, tzv. pravdivá idea („true idea“) mysli, je tudíž idea této střidy percepcí,** jejich jakéhosi „představení“ v divadle, které však není ničím než jen tím představením. Později Hume popisuje tzv. pravdivou ideu mysli jako ideu systému vzájemně propojených percepcí, jímž mysl skutečně je: *„[T]he true idea of the human mind, is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other.*

²² Locke (1975), 4.9.3. Překlad: „Naše poznání naší vlastní existence je intuitivní. Pokud jde o naši vlastní existenci, vnímáme ji tak jasně a tak jistě, že ani není ani potřeba ani možné ji dokázat. Neboť nic nám nemůže být více zřejmé než naše vlastní existence. Myslím, uvažuji, cítím rozkoš a bolest: může cokoliv z toho být zřejmější než má vlastní existence? Pochybuji-li o všech ostatních věcech, tato pochybnost způsobuje, že vnímám svou existenci, a nedovolí mi o tom pochybovat. Neboť pokud vím, že cítím bolest, je zřejmé, že mám stejně jisté vnímání své vlastní existence, jako existence oné bolesti, již cítím: nebo když vím, že pochybuji, mám stejně jisté vnímání existence věci jenž pochybuje jako té myšlenky, již nazývám pochybností. Zkušenost nás tedy přesvědčuje, že máme intuitivní poznání naší vlastní existence, a vnitřní neomylné vnímání toho, že jsme. V každém aktu smyslového vnímání jsme si vědomi našeho vlastního bytí; a v této záležitosti dosahujeme nejvyššího stupně jistoty.“

²³ T 253. Překlad: „Mysl je jakýmsi divadlem, kde se postupně objevuje řada percepcí; míjejí, vracejí se, odcházejí a mísí se v nekonečné mnohosti pozic a situací. Není zde přísně vzato žádná jednoduchost v rámci jednoho okamžiku, ani identita v různých okamžicích, jakkoliv máme přirozený sklon si tuto jednoduchost a identitu představovat. Příklad k divadlu nás nesmí mást. Jsou to jen ony po sobě následující percepce, co konstituují mysl; nemáme ani nejvzdálenější pojem o místě, kde se scény odehrávají, nebo o materiálech, z nichž jsou sestaveny.“

*Our impressions give rise to their correspondent ideas; and these ideas in their turn produce other impressions.*²⁴

I přesto ideu mysli jakožto synchronně a diachronně identické entity máme. Z předchozího je zřejmé, že to je idea fiktivní a vzniká jiným způsobem, než odvozením / okopírováním z impresí. Vysvětlení jejího vzniku je předmětem Humovy úvahy, která následuje.

3.2 Humovo vysvětlení vzniku fiktivní ideje mysli

Vzhledem k tomu, že první kniha *Pojednání* chce být mechanikou myšlení, klade si Hume ve své analýze osobní identity za cíl nejen říci, čím mysl je, tedy svazkem percepčí ale i vysvětlit mechanismus, jehož přičiněním vzniká naše tendence věřit, že to, co je vposled pouhým svazkem našich percepčí, je jednoduchou přetrvávající entitou, potažmo naše idea mysli jakožto jednoduché přetrvávající entity, která očividně není „okopírována“ z ničeho ve zkušenosti, tedy z žádných impresí

Humovo mechanistické vysvětlení vzniku fiktivní ideje mysli jakožto jednoduché přetrvávající entity vychází ze dvou předpokladů: (1) mysl je vposled pouhým svazkem všech našich percepčí (= Humova teorie mysli) a (2) (a) máme tendenci věřit, že to, co je vposled pouhým svazkem všech našich percepčí, je jednoduchou přetrvávající entitou, potažmo (b) máme ideu mysli jakožto jednoduché přetrvávající entity. Jak se ukáže, vznik ideje mysli jakožto synchronně a diachronně identické entity je produktem naší tendence věřit, že naše mysl, která je vposled pouhým sledem percepčí, je takovouto synchronně a diachronně identickou entitou.

Hume je přesvědčen, že naše fiktivní idea jednotné trvající mysli vzniká obdobným způsobem jako naše ideje jednotných trvajících rostlin či živočichů, tedy „vnějších objektů“: *„The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies. It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like*

²⁴ T 261. Překlad: „Pravdivá idea lidské mysli je chápat ji jako systém různých perepcí nebo různých existencí, které jsou propojeny vztahem příčiny a následku, a vzájemně se vytvářejí, ničí, ovlivňují a mění. Naše imprese dávají vznik jejich odpovídajícím idejím; a tyto ideje opět vytvářejí další imprese.“

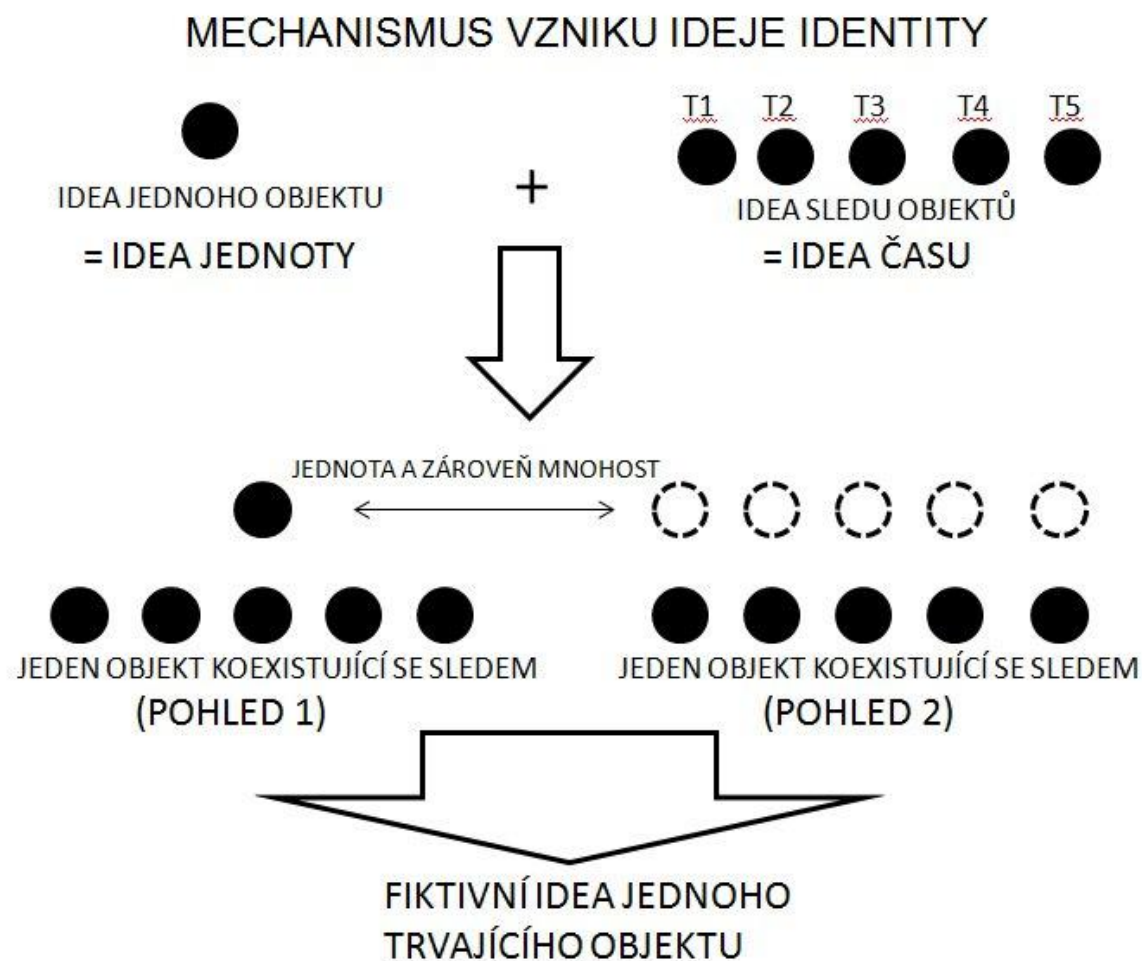
objects.“²⁵ Není vůbec samozřejmé považovat ideu trvající mysli za nijak zásadně se nelišící od ideje trvajícího objektu, a možná se právě zde ukrývá část problému, který si Hume při hlubší reflexi své analýzy osobní identity uvědomí a na nějž upozorní v *Dodatku*. Je určitý rozdíl mezi myslí a objektem, na nějž Hume nikde explicitně neupozorňuje, který však může být v určitém kontextu významný a spočívá v tom, že objekt je svazkem jen některých percepcí přítomných ve zkušenosti, zatímco mysl je svazkem všech aktuálně přítomných percepcí.

Vznik všech idejí trvalých objektů se podle Huma zakládá na našem přirozeném sklonu zaměňovat ideu sledu objektů propojených blízkým vztahem za ideu jednoho trvajícího objektu. Humovými slovy, máme sklon zaměňovat ideu diverzity za ideu identity. V důsledku tohoto sklonu, který Hume ještě dále vysvětluje podobností aktů, jimiž ideu sledu a ideu trvajícího objektu zvažujeme („*consider*“), nastává rozpor mezi tím, co nám říká rozum, který mezi mnohostí a jednotou přísně rozlišuje, a tím, čemu přirozeně věříme, totiž že to, co je přísně vzato mnohé, je jedním. Protože žít v rozporu je nějakým způsobem nepříjemné²⁶, v obrazivosti se vytvoří fiktivní idea trvajícího objektu nebo substance, která nám nějakým způsobem umožní věřit v obojí zároveň: jediný objekt, který trvá mimo zkušenost, a naše jednotlivé „pohledy“ na něj, které jsou rozdělené a různé. Obdobným způsobem vznikají fiktivní ideje všech trvalých objektů. Když Hume hledá onen „blízký vztah“, který spojuje percepcie, z nichž sestává naše mysl, a na jehož základě má docházet k záměně ideje sledu objektů za ideu trvajícího objektu, nachází ho ve vztahu podobnosti a v pocíťovaném kauzálním spojení mezi idejemi percepcí, z nichž sestává mysl. Sled takto propojených idejí považujeme za ideu jednotné trvající mysli.

Mechanismus, který produkuje fiktivní ideu trvajícího objektu, tedy sestává z několika základních součástí. (1) První součástí je idea trvajícího objektu, nebo, jak ji nazývá Hume, idea identity. (2) Druhou součástí mechanismu je naše tendence zaměňovat ideu sledu za ideu trvajícího objektu, která společně s nepříjemným pocitem z víry ve dvě odlišné věci současně produkuje fiktivní ideu substance. (3) Třetí důležitou součástí mechanismu je princip propojení mezi idejemi, který leží v základu naší zaměňovací tendence.

²⁵ T 259. Překlad: „*Identita, již připisujeme lidské mysli, je jen fiktivní, a stejného druhu jako ta, již připisujeme rostlinám a tělům živočichů. Nemůže proto mít odlišný původ, ale musí probíhat obdobnou operací obrazivosti na obdobných objektech.*“

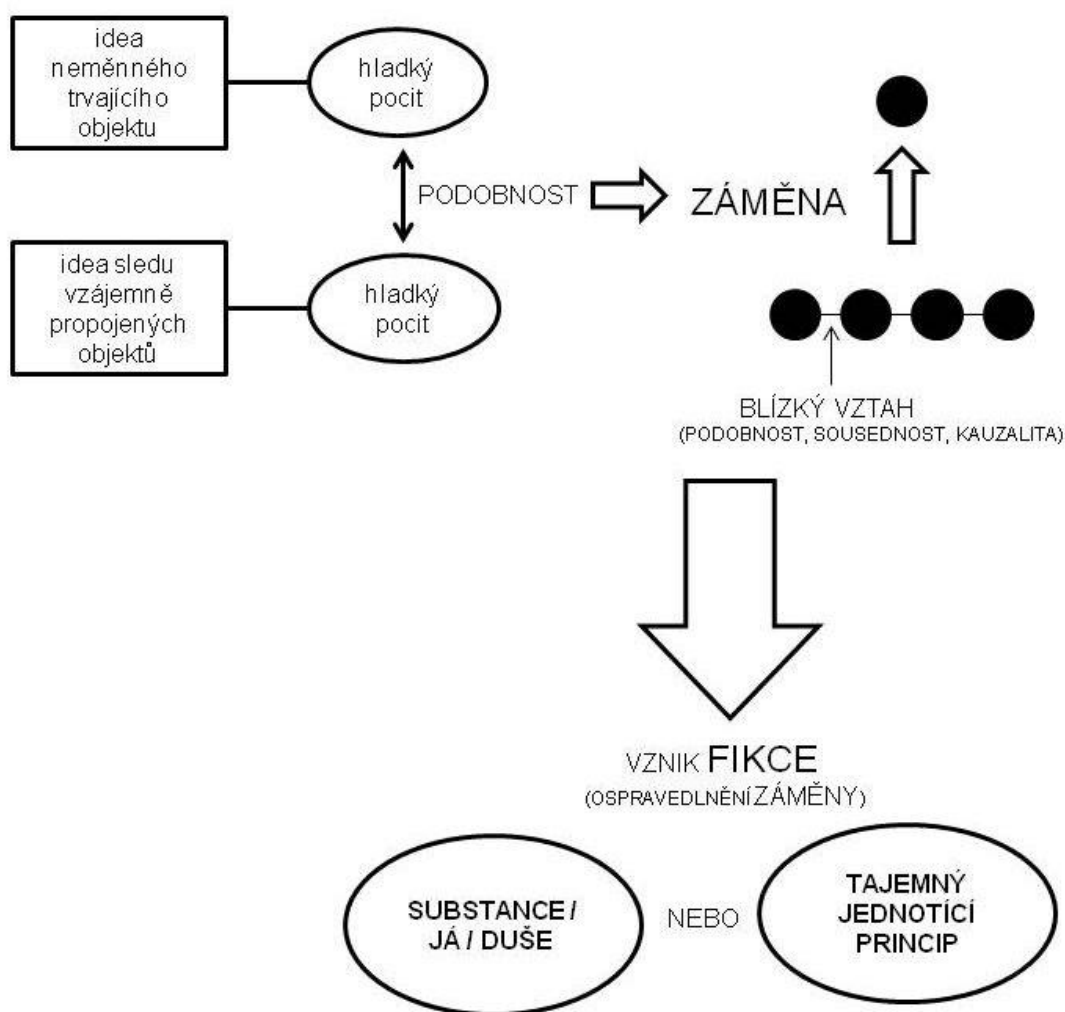
²⁶ Je zajímavé porovnat si tento Humův názor s moderní psychologickou teorií tzv. kognitivní disonance (Viz. Festinger, Leon. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1956.) nebo kognitivní nerovnováhy (tuto teorii rozpracovává Jean Piaget).



Obr. 1

Ad 1. Naše idea identity je pro Huma ideou diachronně identického objektu. Jde o další z řady fiktivních idejí, které Hume v *Pojednání* popisuje. Mechanismus jejího vzniku Hume popisuje v oddíle *O skepticismu ohledně smyslů*. Idea identity, kterou Hume charakterizuje jako „an idea, which is a medium betwixt unity and number; or more properly speaking, is either of them, according to the view, in which we take it“²⁷ je kombinací (1) ideje jednoho nehybného objektu („steadfast object“), který však nemůže trvat v čase, a (2) ideje času, která je odvozená ze sledu percepcí, tedy skupiny percepcí s postupnými časovými indexy, a je nám ve zkušenosti neustále přítomná, protože se nám neustále střídají percepce. Jeden objekt bez trvání může ve zkušenosti koexistovat se sledem. Na takto koexistující objekty lze hledět ze dvou pohledů: z prvního pohledu se jeden objekt jeví jako jeden objekt, z druhého pohledu se jeví jako mnoho objektů. Spojením těchto dvou pohledů vzniká idea jediného trvajícího objektu.

²⁷ T 201. Překlad: „ideu, která je prostředkem mezi jednotou a mnohostí; nebo přesněji řečeno, je oběma, v závislosti na pohledu, z něž na ni hledíme“

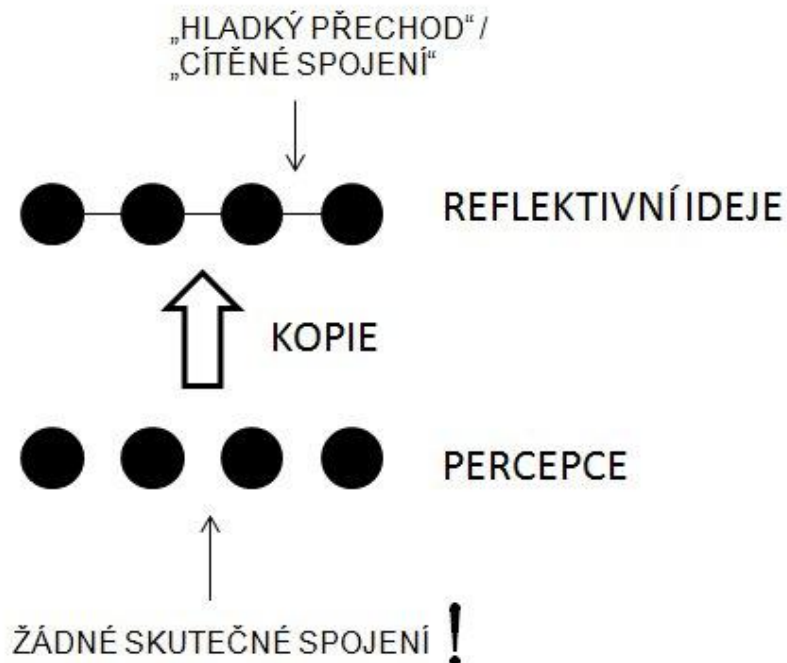


Obr. 2

Ad 2. Naše tendence zaměňovat ideu sledu objektů propojených úzkým vztahem za ideu jednoho trvalého objektu spočívá na podobnosti aktů, jimiž tyto dvě ideje zvažujeme. Tato podobnost mezi akty vede k hladkému přechodu od ideje sledu k ideji trvalého objektu. Tato tendence může souviset s jakousi leností nebo menší schopností zaostření, která z mnohého dělá jedno. Jde o zcela přirozenou tendenci, které se nelze ubránit a je v podstatě automatická. Fiktivní idea substance, vzniká na základě rozporu mezi záměnou mnohosti za jednost a naším vědomím toho, že jde přísně vzato o mnohost. Rozpor je nepříjemný. Fiktivní idea substance vzniká proto, aby ospravedlnila naši běžnou praxi tváří v tvář vědomí mnohosti. Umožňuje nám věřit v obojí, v mnohost i v jednotu, totiž že „za“ mnohostí je ještě struktura objektů.

MECHANISMUS SPOJENÍ MEZI PERCEPCEMI

JAK FUNGUJE PODOBNOST, SOUSEDNOST A KAUZALITA



Obr. 3

Ad 3. Percepce tvořící svazek konstituující mysl jsou spojeny pomocí vztahu podobnosti a kauzality. Tyto vztahy nejsou vposled ničím jiným než „cítěným spojením“ / „hladkým přechodem“ mezi jejich idejemi „[T]he understanding never observes any real connexion among objects, and [...] even the union of cause and effect, when strictly examin'd, resolves itself into a customary association of ideas. [...] [T]he very essence of these relations consists in their producing an easy transition of ideas.“²⁸ Percepce tvořící mysl se nakopírují do idejí, a „hladký přechod“ či „cítěné spojení“ mezi těmito idejemi je spojuje dohromady. Na základě toho takto hladce asociované ideje jejich sledu lehko zaměníme za ideu jednoho objektu. Protože však jejich rozdílnost a zároveň naše tendence je zaměňovat je nepříjemnou kombinací, vzniká fiktivní idea jednotné trvalé mysli, abychom si ospravedlnili náš život v klamu.

²⁸ T 260. Překlad: „Rozum nikdy nepozoruje žádné skutečné spojení mezi objekty, a dokonce i spojení příčiny a následku se po důkladném prozkoumání rozplyne ve zvykové spojení idejí. Samotná podstata těchto vztahů spočívá v tom, že vytvářejí snadný přechod mezi idejemi.“

4. Interpretace *Dodatku*

V *Dodatku*, který byl napsán přibližně dva roky po dokončení *Pojednání*, Hume poukazuje na rozpor, který při hlubší reflexi své analýzy osobní identity odhalil: „[U]pon a more strict review of the section concerning personal identity, I find myself involv'd in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent.“²⁹ Donald Baxter (2008) velmi trefně poznamenává, že „[t]he passage has proved wonderfully elastic, accommodating a variety of interpretations, though none comfortably.“³⁰ Podle některých interpretů text neposkytuje pro interpretaci dostatečné vodítko. Tony Pitson (2002) ho v tomto směru označil za nedostatečně determinovaný („underdetermined“).³¹ Stejného názoru je i Pears (1993). Interpretaci komplikuje i fakt, že ne každý případný nedostatek, který interpret nalezne v Humově výkladu o osobní identitě, je automaticky nedostatkem, o němž Hume hovoří v *Dodatku*.

Snaha porozumět zdroji Humovy nespokojenosti, kterou vyjadřuje v *Dodatku*, se může ubírat třemi cestami: (1) Interpret se může pokusit nejprve identifikovat problém v Humově analýze osobní identity, ať už samostatnou úvahou nebo s pomocí dostupné literatury, a poté otestovat, je-li jím nalezený problém slučitelný s Humovými slovy v *Dodatku*. Pokud ne, je třeba pokusit se identifikovat jiný problém a postup opakovat. (2) Interpret se může pokusit nejprve najít význam Humových slov v *Dodatku*, opět buď samostatně nebo za pomoci dostupné literatury, a poté ověřit, jestli tato interpretace sedí na text v oddílu *O osobní identitě*. Pokud ne, musí najít novou interpretaci a opakovat. (3) Použít kombinaci dvou předchozích přístupů. Ke svým závěrům jsem dospěla touto třetí cestou.

Zformuluji nyní postupně otázky, na něž by měla interpretace pasáže z *Dodatku* odpovědět, a postupně na ně i odpovím. Zároveň zmíním některé alternativní interpretace.

Interpretace pasáže z *Dodatku* by měla na prvním místě zodpovědět otázku, **(1) s čím je Hume nespokojen.**

²⁹ T 633. Překlad: „Po důkladnějším přezkoumání oddílu týkajícího se osobní identity jsem se ocitl v takovém labyrintu, že, musím přiznat, nevím, jak opravit své předchozí názory, ani jak je učinit konzistentními.“

³⁰ Baxter (2008), s. 68. Překlad: „ona pasáž se ukázala být velmi pružnou, připouštějící mnoho různých interpretací, avšak žádnou pohodlně.“

³¹ Pitson (2002) s. 71.

Z pasáže v *Dodatku* je zřejmé tolik, že nekonzistentnost, o níž Hume hovoří, vychází najevo v té části jeho analýzy osobní identity, v níž se pokouší o vysvětlení „principu spojení“ mezi perceptorci, které na základě podle svého názoru korektní úvahy považuje za samostatné existence: „[H]aving thus loosen'd all our particular perceptions, when I proceed to explain the principle of connexion, which binds them together, and makes us attribute to them a real simplicity and identity; I am sensible, that my account is very defective[.]“³² Konkrétně je Hume nespokojen s tou částí své teorie, v níž vysvětluje „principy, které spojují naše následující perceptorce v našem vědomí“: „[A]ll my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head.“³³ Podle všeho jde o tu část teorie, kde se vysvětluje spojení idejí perceptorci tvořících jedinou mysl pomocí vztahu podobnosti a kauzality. Odpověď na první otázku je tedy zdá se jasná: **(Odp. 1) Hume je nespokojen se svým vysvětlením spojovacího principu mezi perceptorci tvořícími naši mysl.**

Interpretace pasáže z *Dodatku* by měla dále odpovědět na otázku, **(2) proč je Hume nespokojen se svým vysvětlením spojovacího principu mezi perceptorci.**

Existuje mnoho interpretací toho, co leží v jádru zdroje Humovy nespokojenosti s jeho vysvětlením spojovacího principu mezi perceptorci tvořícími mysl. Obecně vzato by důvodem k nespokojenosti s jakýmkoliv vysvětlením mohlo být: (1) to, že nevysvětluje něco, co by vysvětlovat mělo, nebo (2) to, že nerespektuje určitá pravidla, která by respektovat mělo, například že překračuje ontologii, v jejímž rámci chce být formulováno, nebo je vnitřně rozporné. Baxter (2008) se například domnívá, že problém Humova vysvětlení spojovacího principu mezi perceptorci spočívá v jeho závislosti na ideji identity, která je vnitřně problematická. Bylo by také možné vidět problém v samotném Humově pojetí vztahů kauzality a podobnosti jakožto závisejících na vztahu mezi idejemi. V této práci zastávám názor, že Hume je se svým vysvětlením nespokojen proto, že nevysvětluje něco, co by vysvětlovat mělo.

³² T 635. Překlad: „Když poté, co jsem takto uvolnil všechny naše jednotlivé perceptorce, přistoupím k vysvětlení principu spojení, který je váže dohromady, a způsobuje, že jim připisujeme skutečnou jednoduchost a identitu, jsem si vědom, že můj výklad je velmi závadný.“

³³ T 636. Překlad: „Veškerá má naděje je tatam, když přistoupím k vysvětlení principů, které sjednocují naše po sobě následující perceptorce v naší mysli či vědomí. Nedokážu najít žádnou teorii, která by mě v tomto ohledu uspokojila.“

Na první pohled jsou zde dva hlavní kandidáti na to, co vysvětlení nevysvětluje: buďto (1) nevysvětluje náš sklon připisovat diachronní identitu souboru percepcí konstituujících naši mysl, nebo (2) ho nelze aplikovat na naše připisování synchronní identity tomuto souboru. Pro tuto druhou interpretaci by hovořil fakt, že se Hume v oddíle *O osobní identitě* otázkou připisování synchronní identity myslí nezabývá přímo, s tím, že je analogická diachronní otázce, a tato interpretace by tudíž vysvětlovala i fakt, že si Hume problém uvědomil až po hlubší reflexi. Tuto interpretaci volí např. Ainslie (2001). Samozřejmě existuje i třetí možnost, a to, (3) že Humovo vysvětlení nevysvětluje ani náš sklon připisovat souboru percepcí tvořících naši mysl diachronní identitu ani náš sklon připisovat tomuto souboru identitu synchronní. Přikláním se k této třetí možnosti. Vzhledem k tomu, že pro Huma jsou čas a prostor ontologicky odvozené vůči percepcím, není v rámci jeho systému dle mého názoru mezi synchronní a diachronní identitou zásadní rozdíl. Proč podle mého názoru Humovo vysvětlení nevysvětluje náš sklon připisovat souboru percepcí tvořících naši mysl synchronní a diachronní identitu, vysvětlím níže. Ještě předtím však chci upozornit na to, že existují i jiné názory na to, co Humovo defektní vysvětlení nevysvětluje. Jeden z nich, totiž názor, že (4) defektnost Humova vysvětlení spočívá v jeho neschopnosti vysvětlit tzv. nutné vlastnictví percepcí, krátce představím nyní.

Interpretace, kterou předkládá David Pears³⁴, předpokládá, že Hume se ve své analýze osobní identity zabývá otázkou jednoty myslí potažmo otázkou reidentifikace osoby po určitém čase. Na základě toho formuluje problém, kvůli kterému dle jeho názoru Hume zavrhl svou analýzu osobní identity: podle Pearse Humova teorie nevysvětluje, proč by ta či ona percepce nemohla patřit do jiného svazku, než do kterého patří. Podle této interpretace tedy Huma v *Dodatku* trápí, že jeho teorie neošetřuje případné „pronikání“ svazků percepcí konstituujících jednotlivé osoby. Hume přitom podle Pearse problému rozumí jen mlhavě.

Tzv. problém vlastnictví percepcí, i když je zajímavý, však dle mého názoru pravděpodobně Huma netrápí. K tomuto názoru mě vedou následující úvahy: (1) Hume si ve svých úvahách o osobní identitě neklade otázku po tom, proč se percepce vyskytují právě v tom svazku případně svazcích, v nichž se vyskytují. Hume si vzhledem k přísně empirické povaze svého filosofického projektu nemůže klást otázku po tom, proč jsou kostky percepcí vrženy tak, jak jsou, tedy proč se percepce vyskytují právě v těch svazcích, v nichž se vyskytují. Nemůže si ani přísně vzato klást otázku po myslích jiných osob. Takové otázky

³⁴ K této interpretaci viz. Pears (2004) nebo Pears (1993). K jejímu odmítnutí Traiger (1988). Tématu se dotýká také Brooks (1985).

míří za zkušenost, a to si Hume výslovně zakázal. Připisovat Humovi starost ohledně problému vlastnictví percepce znamená předpokládat, že se zařadil mezi ony metafyziky, jejichž metody považuje za neplodné. Tato interpretace tedy dle mého názoru nebere dostatečně v úvahu povahu Humova filosofického projektu a vychází z interpretace Humovy analýzy osobní identity jakožto snahy odpovědět na otázku, na niž Hume dle mého názoru ve skutečnosti odpověď nehledá. (2) Považuji za interpretačně nevstřícné přisuzovat Humovi pouze mlhavé porozumění problému své teorie.

Dle mé interpretace problém Humova vysvětlení spojení mezi percepcemi spočívá v tom, že nedokáže vysvětlit začlenění všech percepce do svazku. V zásadě souhlasím s tvrzením Donalda Ainslieho, že „[Hume] is unable to explain why we believe that the perceptions by means of which we observe our minds while philosophizing are themselves part of our minds.“³⁵ Interpretace tohoto typu, kterou zastává např. Ainslie (2001) nebo Blomfield (2008), je založena na rozlišení mezi (1) tzv. reflektovanými / primárními percepcemi, které tvoří soubor percepce mysli, a (2) tzv. reflektujícími / sekundárními percepcemi, v nichž se reflektované / primární percepcce „zrcadlí“, a jejichž prostřednictvím jsou usouvztažněny. Humovo vysvětlení dokáže vysvětlit naši pravdivou ideu části svazku, totiž reflektovaných percepce, ne však naši ideu celého svazku.

Baxter uvádí následující vyvrácení interpretace tohoto typu: „When we represent the primary perceptions as united, we are not thinking about the secondary ones. Once we think about them (by means of tertiary perceptions), we can represent them as united with whatever other perceptions we are thinking about. If any time we think about higher-level perceptions, we perceive them as united with the mind, then we can by induction conclude that every perception is united with the mind, even those we aren't thinking about.“³⁶

Toto vyvrácení dle mého názoru není dostatečné. Tím, o co Humovi skutečně jde, je v mé interpretaci to, aby idea mysli jakožto souboru všech přítomných percepce byla pravdivá, tedy aby odpovídala percepcím, které reprezentuje. To však není možné právě z toho důvodu, že reprezentuje. Reprezentovat může idea vždy jen něco jiného a nikoliv něco jiného a zároveň sebe samu. To by však v tomto případě bylo potřeba k tomu, aby byla pravdivá. Problém je

³⁵ Ainslie (2001), s. 557. Překlad: „Hume nedokáže vysvětlit, proč věříme, že percepcce, jejichž prostřednictvím pozorujeme naši mysl když filosofujeme, jsou samy také součástí naší mysli.“

³⁶ Baxter (2008) s. 79. Překlad: „Když reprezentujeme primární percepcce jako spojené, neuvažujeme o sekundárních. Když o nich uvažujeme (prostřednictvím terciárních percepce), můžeme je reprezentovat jako spojené s jakýmkoliv dalšími percepcemi, na něž myslíme. Pokud kdykoliv, když uvažujeme o percepcích vyššího stupně, je vnímáme jako sjednocené s myslí, můžeme indukci vyvodit, že je s myslí spojena každá percepcce, dokonce i ty, na něž nemyslíme.“

v tom, že idea mysli jakožto souboru všech přítomných perceptů (tedy všech včetně sebe samé) v principu nemůže být pravdivá. Tento problém se Baxterovým postupem neřeší. I když o tzv. sekundárních perceptech nepřemýšlíme, jsou přítomny. I když si jejich přináležitost k mysli můžeme vyvodit indukci, sice tak dospějeme k požadované ideji mysli, nebude však ideou pravdivou, protože nebude zahrnovat sebe samu.

Interpretace, které se shodnou na tom, že problém spočívá v nedostatečném vysvětlení začlenění všech perceptů do svazku, se dále dělí: (1) podle první verze interpretace se problém týká pouze vysvětlení synchronní identity mysli, tedy její jednoty v rámci okamžiku³⁷ a (2) podle druhé verze se problém týká i připisování diachronní identity mysli. Jak jsem uvedla výše, domnívám se, že v rámci Humova systému je rozdíl mezi synchronní a diachronní identitou zanedbatelný. Vyplývá to z toho, že čas a prostor jsou pro Huma vůči perceptům ontologicky odvozené entity.

Jisté interpretační problémy v tomto ohledu působí výraz „*successive perceptions*“ ve větě, kde si Hume stěžuje, že naráží na problém, když se pokouší vysvětlit princip spojení „po sobě následujících perceptů“ v našem myšlení či vědomí. Objevují se dvě interpretace tohoto výrazu: (1) podle první interpretace má Hume na mysli percepce konstituující mysl a (2) podle druhé interpretace má Hume výrazem na mysli reflektivní ideje, s jejichž pomocí jsou percepce tvořící mysl propojeny. Jak už jsem uvedla, Ainslie (2001) interpretuje výraz „*successive perceptions*“ v *Dodatku* jako vztahující se na reflektivní ideje, které jsou odrazem / kopií perceptů konstituujících mysl. Zde se přikláním k interpretaci, že výraz „*successive perceptions*“ označuje všechny percepce. Pasáž dle mého porozumění odkazuje na část textu z oddílu *O osobní identitě*, kde Hume vysvětluje princip spojení právě mezi percepce, které konstituují mysl. Výraz „*successive perceptions*“ je navíc k označení veškerých perceptů konstituujících mysl použit už i na počátku oddílu *O osobní identitě* v analogii s divadlem. Vzhledem k tomu, že reflektivní ideje do svazku mysli náleží také, vztahuje se v tomto ohledu výraz „*successive perceptions*“ i na ně.

Reflektivní ideje do svazku náleží také (domnívám se tak z důvodů uvedených výše, v mé interpretaci Humovy analýzy osobní identity), aby však mohly být propojeny s ostatními percepce ve svazku, musí vzniknout ještě další ideje i těchto idejí, protože kauzální, a jakýkoliv jiný propojovací vztah u Huma funguje prostřednictvím idejí perceptů, mezi kterými tento vztah je. Veškeré spojení mezi percepce je pro Huma jen „pociťovaným spojením“ /

³⁷ Viz. Ainslie (2001).

„hladkým přechodem“ mezi jejich idejemi, tyto ideje jsou tedy potřeba všude tam, kde má být jakékoliv spojení mezi percepcemi.

Naše idea myslí tedy nikdy není pravdivá, protože v ní vždy chybí něco, co by tam být mělo, aby přesná a pravdivá byla, totiž ideje aktuálně přítomných reflektivních idejí, které fungují jako „lepidlo“ spojující ostatní percepcce. Celek percepcce tvoří díky reflektivním idejím. Ale reflektivní ideje zároveň tento celek „kazí“ tím, že jsou něčím mimo něj. Problematicnost naší zdánlivě pravdivé a neproblematické ideje myslí spočívá v tom, že sama sebe svou vlastní existencí činí nepravdivou, a proto ve skutečnosti nikdy pravdivá není. Její struktura nikdy neodpovídá struktuře percepcí, z nichž by měla být odvozena. Je tedy odvozena z jiných percepcí, než se zdá. Nezahrnuje ideje některých percepcí, které by zahrnovat měla, totiž ideje reflektivních idejí, jejichž prostřednictvím jsou usouvztažněny percepcce ve sledu tvořícím naši mysl. Idea myslí jako divadla / commonwealthu je fiktivní. Není to ona pravdivá idea, za niž ji Hume považoval. Aby byla pravdivá, musela by zahrnovat i spojující percepcce. Jenže ty se mohou připojit ke zbytku jedině s pomocí zase dalších spojujících percepcí, a tak donekonečna.

Pravdivou ideu myslí jako divadla, jako celku, tedy ve skutečnosti nemáme. Nejen že je tato domněle pravdivá idea fiktivní, ale Humova teorie nedokáže ani vysvětlit její vznik. Hume tak dospívá k závěru, že nemáme jisté a jednoduché zřetelné pojetí já.³⁸

(Odp. 2) Příčina Humovy nespokojenosti s jeho vysvětlením spojovacího principu mezi percepcemi v mé interpretaci spočívá v tom, že jeho teorie nedokáže vysvětlit původ naší domněle pravdivé ideje myslí jakožto souboru všech aktuálně přítomných percepcí, která se ukázala být fiktivní. Navíc v principu ani nemůže existovat vysvětlení, podle něhož by výše zmíněná idea myslí byla pravdivá.

Hume na objasnění problému, který našel, uvádí dvě tvrzení, která dle jeho názoru nejsou konzistentní, k nimž se však zároveň k oběma zavázal a jichž se ani jednoho nemůže vzdát. Jedná se o tvrzení, že (1) všechny naše odlišné percepcce jsou odlišné existence („*all our distinct perceptions are distinct existences*“) a že (2) mysl nikdy nevnímá žádné skutečné spojení mezi odlišnými existencemi („*the mind never perceives any real connexion among distinct existences*“). Jak upozornilo mnoho interpretů, ona dvě údajně nekonzistentní tvrzení,

³⁸ Tento názor zastává např. i Malebranche.

kteřá Hume uvádí, navzájem nekonzistentní nejsou. Mohou platit obě zároveň. Zdá se tedy, že musí být neslučitelná s nějakým třetím tvrzením nebo souborem tvrzení. Interpretace pasáže z *Dodatku* by měla odpovědět na otázku, **(3) v čem spočívá nekonzistentnost oněch dvou tvrzení.**

Z výše uvedených úvah vyplývá, že ona dvě tvrzení jsou nekonzistentní s tvrzením, že máme jasnou a srozumitelnou ideu mysli jakožto systému všech přítomných percepcí propojených vztahy kauzality a podobnosti, tedy ideu mysli jako celku. Existenci takové ideje by bylo možné vysvětlit jedině pokud by platil opak jednoho ze dvou Humem uvedených tvrzení.

(Odp. 3) Nekonzistentnost oněch dvou tvrzení, která Hume uvádí v Dodatku, spočívá v mé interpretaci v tom, že mohou zároveň platit pouze dvě ze tří následujících tvrzení: (1) Všechny odlišné percepce jsou odlišnými existencemi. (2) Nejsou vypořovatelná žádná skutečná spojení mezi percepcemi. (3) Máme pravdivou jasnou a srozumitelnou ideu mysli jakožto systému všech našich percepcí propojených vztahy kauzality a podobnosti.

Interpretace pasáže z *Dodatku* by měla také zodpovědět otázku **(4) proč Hume neuspokojivost své teorie odhalil až po hlubší reflexi svých úvah.**

Když Hume popisuje mechanismus, který vede k víře v existenci trvalých objektů, vysvětluje ho na příkladu mysli druhého člověka: „[S]uppose we cou'd see clearly into the breast of another, and observe the succession of perceptions, which constitutes his mind,“³⁹ píše Hume v oddíle *O osobní identitě*, když vysvětluje princip spojení mezi percepcemi konstituujícími mysl.

Humovo vysvětlení si tak bere za příklad vždy objekty na nějakém „pozadí“. S pomocí Humových mechanismů mohou být vytvářeny pouze fiktivní ideje objektů, které jsou „na pozadí“ nějakých jiných percepcí. Jak jsem však vysvětlila výše, nemůže tímto způsobem vznikat fiktivní idea objektu, který zahrnuje *všechny* percepce, a není na žádném „pozadí“.

Je jednoduché představit si mysl druhého člověka jako objekt. Ale naše vlastní mysl nemá takovéto hranice. Rozbíhá se jakoby donekonečna a chceme-li ji uchopit, musíme tuto nekonečnou jednotu rozdělit na dvě konečné části: objekt a reflektivní část.

³⁹ T 260. Překlad: „Předpokládejme, že bychom mohli jasně vidět do druhého člověka, a pozorovat onen sled percepcí, jenž konstituuje jeho mysl.“

(Odp. 4) Hume neuspokojivost své teorie odhalil až po hlubší reflexi, protože ve své původní úvaze použil pro její ilustraci nevhodný příklad, na němž se její problematičnost odhalit nemohla.

Humova nespokojenost má ještě jeden zdroj, který už byl naznačen a který bych dokonce označila za hlavní. Abychom se dobrali hlavního zdroje Humovy nespokojenosti, je potřeba se vrátit na samý úvod pasáže z *Dodatku*, kde Hume píše, že existovala jistá naděje na to, že naše „teorie intelektuálního světa“ neobsahuje kontradikce a absurdity jako veškeré možné „výklady materiálního světa“: „*I had entertain'd some hopes, that however deficient our theory of the intellectual world might be, it wou'd be free from those contradictions, and absurdities, which seem to attend every explication, that human reason can give of the material world.*“⁴⁰ Ještě předtím v oddíle *O imateriálnosti duše* Hume píše, že pokud jde o intelektuální svět, pak to, co o něm víme, „souhlasí samo se sebou“, a co nevíme, „musíme nechat tak“: „*Having found such contradictions and difficulties in every system concerning external objects, and the idea of matter, which we fancy so clear and determinate, we shall naturally expect still greater difficulties and contradictions in every hypothesis concerning our internal perceptions, and the nature of the mind, which we are apt to imagine so much more obscure, and uncertain. But in this we shou'd deceive ourselves. The intellectual world, tho' involv'd in infinite obscurities, is not perplex'd with any such contradictions, as those we have discover'd in the natural. What is known concerning it, agrees with itself; and what is unknown, we must be contented to leave so.*“⁴¹ Z těchto dvou míst je zřejmé, že problém, na nějž Hume narazil při reflexi své analýzy osobní identity, nějak souvisí s „teorií intelektuálního světa“, že tato však podle Huma zdaleka není jedinou problematickou záležitostí. I veškeré „teorie materiálního světa“ jsou nutně kontradiktorní a plně absurdit.

Corliss Gayda Swain se dokonce v této souvislosti domnívá, že Hume ve skutečnosti se svou analýzou osobní identity nespokojen není, a v *Dodatku* jen brání svůj pohled, že metafyzické systémy vysvětlující mysl jsou nekoherentní: „*Hume did not write the section in*

⁴⁰ T 633.

⁴¹ T 232. Překlad: „Poté, co jsme našli takové kontradikce a obtíže v každém systému týkajícím se vnějších objektů, a v ideji hmoty, kterou považujeme za tolik jasnou a určitou, můžeme očekávat ještě větší obtíže v jakékoliv hypotéze týkající se našich vnitřních peregí a povahy mysli, kterou si máme sklon představovat jako mnohem temnější a nejistou. Ale v tom bychom se mýlili. Intelektuální svět, ačkoliv obestřen nekonečnými nejasnostmi, není zmaten žádnými takovými kontradikcemi, jako jsou ty, které jsme objevili v přírodním světě. Co je ohledně něj známo, souhlasí samo se sebou; a co známo není, musíme nechat tak.“

the Appendix dealing with personal identity in order to raise new questions about the adequacy of his book I account of the mind, he wrote it in order to defend that account by showing that alternative explanations of personal identity are incoherent."⁴² Interpreti se podle Swain mýlí, když Humova slova v *Dodatku* čtou jako vyjádření nespokojenosti s jeho výkladem osobní identity: „*It is Hume's insistence that the metaphysicians' problem is insoluble that seems to have led commentators to think that Hume was dissatisfied with his own solution to the problem of personal identity.*"⁴³ Myslím však na základě dvou výše uvedených citací z *Pojednání*, že Hume byl do jednoho z metafyzických systémů uchopujících mysl více investován, než bylo zdrávo a než by se zdálo z interpretace Swain, a že jeho nespokojenost s jeho analýzou je tím pádem skutečná.

Z výše uvedených citací z *Pojednání* není zcela zřejmé, (1) co Hume myslí oněmi rozpory a absurditami provázejícími naše „výklady materiálního světa“ ani (2) v čem přesně spočívá problematičnost naší „teorie intelektuálního světa“. Není zřejmé ani (3) to, jestli absurdnost a kontradiktoričnost „výkladů materiálního světa“ a spočívá v tom samém jako problematičnost „teorie intelektuálního světa“.

Interpretace pasáže z *Dodatku* by měla k těmto otázkám zaujmout postoj, především pak odpovědět na otázku, **(5) v čem podle Huma spočívá problematičnost naší „teorie intelektuálního světa“.**

Aby bylo možné všechny tyto otázky zodpovědět, je nejprve potřeba odpovědět na otázku, co má Hume na mysli „výklady materiálního světa“ a „teorií intelektuálního světa“. Buď jde o (1) naše metafyzické koncepty („*ideas*“) a přesvědčení („*beliefs*“) týkající se materiálního / intelektuálního světa, nebo tyto termíny označují (2) Humova mechanistická vysvětlení toho, jak tyto metafyzické koncepty a přesvědčení vznikají.

„Teorií intelektuálního světa“ může mít Hume na mysli tři různé věci: (1) naši fiktivní ideu myslí, (2) své vysvětlení toho, jak vzniká, a nebo (3) naši pravdivou ideu myslí. Hume na to sice neupozorňuje explicitně, ale z textu je zřejmé, že podle jeho teorie máme dvě ideje myslí: (a) fiktivní ideu myslí jakožto jednoduché a trvalé entity, která není jasná a srozumitelná a která vzniká mechanismem, který Hume popisuje v druhé části své analýzy osobní identity, a

⁴² Swain (1991), s. 107. Překlad: „*Hume nenapsal oddíl v Dodatku týkající se osobní identity proto, aby zpochybnil adekvátnost svého výkladu myslí v první knize. Napsal jej proto, aby svůj výklad obhájil tím, že ukáže, že alternativní výklady osobní identity jsou nekoherentní.*“

⁴³ Swain (1991), s. 108. Překlad: „*Zdá se, že k domněnce, že Hume byl nespokojen se svým vlastním řešením problému osobní identity, komentátory přimělo Humovo tvrzení, že problém metafyziků je neřešitelný.*“

(b) pravdivou ideu („*true idea*“) myslí jakožto systému či „*commonwealthu*“ percepcí vzájemně propojených vztahy podobnosti a kauzality, která pravdivá je, neboť svou strukturou odpovídá percepčním, z nichž je okopírována, a kterou popisuje v závěru oddílu *O osobní identitě*.

Podle mé interpretace má Hume „teorii intelektuálního“ světa na mysli naši pravdivou ideu myslí. Tuto interpretaci jsem zvolila proto, že se mi nepodařilo najít konzistentní interpretaci pasáže z *Dodatku*, která by tento pojem vykládala jinak. To samozřejmě neznamena, že taková interpretace neexistuje. Nalezení pravdivé ideje myslí jakožto souboru všech přítomných percepcí provázaných vztahy kauzality a podobnosti je původně uspokojivým výsledkem Humovy analýzy osobní identity. Odhalení její problematičnosti je dle mého názoru hlavním zdrojem Humovy nespokojenosti vyjádřené v *Dodatku*.

Ve zkratce, Hume se domníval, že existuje bezrozporná a neabsurdní metafyzická koncepce myslí, totiž koncepce myslí jakožto souboru všech aktuálně přítomných percepcí navzájem propojených vztahy kauzality a podobnosti. Tato koncepce myslí dokonce implicitně stojí v základu celé první knihy *Pojednání*.

Humovo zjištění je to, že ve skutečnosti nemáme jasnou a srozumitelnou („*clear and intelligible*“) ideu myslí, ale naše idea myslí je bytostně konfúzní, ačkoliv se Hume domníval, že alespoň ona je jasná. V tom by se shodoval s Malebranchem, který ve svém *Hledání pravdy* tvrdí právě to. *Hledání pravdy* je přitom jedním z děl, která měla největší vliv na Humovo *Pojednání*.

Ona „případná deficientnost“ naší teorie intelektuálního světa, o níž Hume na počátku pasáže z *Dodatku* píše, spočívá dle mého názoru v tom, že nedokáže vysvětlit nejzazší příčiny, totiž odpovědět na otázku, proč jsou kostky percepcí vrženy tak, jak jsou. Takováto deficientnost by Huma netrápila a předpokládá ji. Trápí ho však, že „teorie intelektuálního“ světa, již považoval za vnitřně bezrozpornou, je stejně nekonzistentní a absurdní jako naše koncepce vnějších objektů a hmoty.

Rozum („*reasoning from cause and effect*“) nás postupně vede k tomu, že, materiální svět nemá trvalou a nezávislou existenci. Naše idea hmoty jakožto něčeho nezávislého a trvalého, tedy idea ultimálního vnějšího objektu, vnějšího světa, je tedy kontradiktorní a konfúzní. V těle knihy, ne už tak v *Dodatku*, se však Hume domnívá, že existuje teorie intelektuálního světa, která kontradiktorní a konfúzní není. Co ho však vedlo k domněnce, že existuje idea myslí, nebo alternativně „teorie intelektuálního světa“, jak ji nazývá v *Dodatku*. Vede ho

k tomu možná následující úvaha: Rozum nás přivedl k tomu, že žádná hmota jakožto něco nezávislého na mysli a trvalého není ve zkušenosti vystopovatelná. Důsledkem tohoto zjištění však je, i když to Hume nikde explicitně neříká, že vše, co je vystopovatelné ve zkušenosti, je tedy mysl. Hume vycházel z představy, že je nějaká hmota a nějaká mysl, která ji vnímá. U „interních“ percepcí nepředpokládáme jejich nezávislou vnější existenci, a proto, díváme-li se pozorně, nemohou být něčím jiným, než čím se zdají být. To je význam Humových slov o tom, že vše, co je o intelektuálním světě známo, „souhlasí samo se sebou“. Samozřejmě je tu fiktivní idea mysli jakožto něčeho jednoduchého a trvalého, tu však Hume odhaluje jakožto fiktivní a vysvětluje, jak vzniká. Výsledkem oddílu *O osobní identitě* je odhalení tzv. pravdivé ideje mysli. Vše se zdá úhledné, dokud Hume při hlubší reflexi své úvahy nenarazí na to, že nedokáže vysvětlit, jak by tato idea mohla být pravdivá, ani případný mechanismus vzniku této nově odhalené fiktivní ideje.

(Odp. 5) Problematičnost „teorie intelektuálního světa“ spočívá v tom, že idea mysli, na níž je založena první kniha Pojednání, je stejně konfúzní jako všechny ostatní metafyzické koncepce pokoušející se vysvětlit materiální a intelektuální svět.

5. Závěr

Měl by Hume zavrhnout svůj systém?

Ukazuje se nakonec, že Humova vlastní ontologie je také jen jedním z nekonzistentních systémů? A vyplývá z toho, že je potřeba ji zavrhnout, jak by si přáli někteří komentátoři? Domnívám se, že nikoliv nutně. Nikde není dáno, že vůbec může existovat nekonfúzní výklad světa naší zkušenosti, naopak se zdá, že ne. Zdá se, že pro Huma je jeho systém i přesto, že je založen na konfúzní ideji, tím nejlepším, co máme. Hume navíc kontradiktorní systémy na praktické rovině nezavrhne a nezapovídá jejich užívání. Jen je zklamán, že nenašel něco, co tímto nešvarem netrpí. A kromě toho, jako skeptik si nikdy nemůže být jist, jestli přece jen nějaké alternativní vysvětlení, v němž jeho idea mysli konfúzní není, nakonec neexistuje. V každém případě, pro praktické účely vědeckého zkoumání světa a vztahů v něm není fatální, že se zakládá na konfúzní fiktivní ideji, stejně jako pro náš běžný život není fatální používání fiktivních idejí trvalých objektů a kauzálních spojení, naopak, v praktickém ohledu nám tyto fikce pomáhají.

Cesta z labyrintu?

Hume v *Pojednání z labyrintu* uniká cestou skeptika: „*For my part, I must plead the privilege of a sceptic, and confess, that this difficulty is too hard for my understanding,*“⁴⁴ píše v závěru *Dodatku*. Jsou i jiná možná řešení?

(1) Bylo navrženo přijetí předpokladu všudypřítomného transcendentálního subjektu ve smyslu Kantovy transcendentální apercepce vyjádřené slavnými slovy: „*Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können.*“⁴⁵ Problém je dle mého názoru v tom, že toto řešení neodpovídá empirickému požadavku Humovy filosofie, která nechce přesahovat zkušenost, a to ani hledáním podmínek její možnosti. Jde o jiný styl provozování filosofie, než jaký Hume považuje za nejlepší. Z pohledu Humova empirismu se toto jinak elegantní řešení jeví spíše jako krok zpět než jako pokrok.

⁴⁴ T 636. Překlad: „*Za sebe musím využít práva skeptika, a přiznat, že tato obtíž je příliš obtížná pro mé chápání.*“

⁴⁵ Kant (1977), s. 135. Překlad: „*Ono „já myslím“ musí moci provázet veškeré mé představy.*“

(2) Jiným řešením, které bylo navrženo, je založení osobní identity v těle, nikoliv v mysli.⁴⁶ Toto řešení vychází z předpokladu, že Humovým záměrem byl výklad kritérií osobní identity. Bylo by samozřejmě možné založit osobní identitu v těle, avšak problém by se tím dle mého názoru neřešil, neboť Humovi nešlo v o vysvětlení toho, v čem spočívá osobní identita, ale o vyložení pojetí mysli jakožto svazku všech našich percepcí, protože právě toto byla podle něj idea, která měla šanci na pravdivost. Výsledek by byl v hlavním směru stejný: Naše „teorie intelektuálního světa“ je kontradiktorní.

(3) Bylo navrženo zavedení vztahu tzv. „koprezentace“ mezi percepceci, který by byl vztahem sousednosti mezi percepceci, které nemají prostorový index a které Hume popisuje v oddíle *O imateriálnosti duše* (ve skutečnosti jde podle Huma o většinu našich percepcí). To je zajímavý návrh, jeho nedostatkem však je, že i tento nový vztah mezi percepceci by byl vposled založen v imaginaci stejně jako vztahy podobnosti, sousednosti a kauzality. Řešení problému by to tedy nepomohlo.

(4) Řešením by bylo připustit, že vztahy mezi percepceci přece jen spočívají v percepceci samotných a ne jen v jejich idejích, jak Hume v *Dodatku* sám říká, toto řešení však zavrhuje. Domnívám se, že Humův systém toto však tiše předpokládá. Pokud by vztahy mezi percepceci byly založeny pouze na hladkém přechodu mezi jejich reflektivními idejemi, neměly by percepce samy vlastně žádné vlastnosti. Ty však (v mé interpretaci Humovy ontologie) mají: mají prostorové, časové, pocitové a další indexy. Nejsou bez vlastností. Pokud by to jediné, co skutečně existuje, bylo bez vlastností, existence oné „substance“, v tomto případě percepcí, by se tím popírala.

(5) Druhým řešením, které Hume uvádí a zavrhuje v *Dodatku*, by bylo nějakým způsobem celek zkušenosti chápat jako jednotnou entitu. Domnívám se, že Humův systém toto také určitým způsobem tiše předpokládá. Vzhledem ke specifické povaze času v Humově pojetí totiž přísně vzato percepce nejsou „v čase“, jak nám napovídá intuice, ale vždy v podstatě existuje jen jediná statická konfigurace percepcí a nic víc, jakási „věčnost v rámci okamžiku“. Tato představa je těžko, jestli vůbec, představitelná, ale přesto se domnívám že z Humovy ontologie vyplývá.

(6) Možná nejschůdnějším řešením problému je uznat kontradiktornost a nekonečný regres jako inherentní povahu veškerého našeho porozumění světu. Zdá se, že Hume tuto cestu volí ve *Zkoumáních*, kde ve slavné pasáži píše o „*the whimsical condition of mankind*“,

⁴⁶ Viz Garrett (1971).

*who must act and reason and believe; though they are not able, by their most diligent enquiry, to satisfy themselves concerning the foundation of these operations, or to remove the objections, which may be raised against them.*⁴⁷

⁴⁷ Hume (2000b), s. 119. Překlad: „nevyzpytatelné situaci lidstva, které musí jednat a uvažovat a věřit, přestože není ani nejpilnějším zkoumáním schopno odhalit základy těchto operací, ani odvrátit námitky, které proti nim mohou být vzneseny.“

6. Shrnutí

V této práci předkládám (1) interpretaci Humovy analýzy osobní identity jak ji Hume prezentuje v *Pojednání o lidské přirozenosti* v oddíle *O osobní identitě* a (2) interpretaci pasáže z *Dodatku k Pojednání*, v níž Hume vyjadřuje se svou analýzou osobní identity nespokojenost. Interpretaci provádím na základě podrobné analýzy Humova textu z *Pojednání* a ve světle textů uvedených v bibliografii.

Humova analýza osobní identity v mé interpretaci zahrnuje dvě teorie: (1) teorii mysli, tedy odpověď na otázku, čím mysl je, nebo možná lépe řečeno odpověď na otázku, čím je to, co naší mysli nazýváme a (2) mechanistické vysvětlení našeho sklonu věřit v synchronní a diachronní identitu mysli, která podle Humovy teorie mysli není ničím než sledem perceptí, potažmo toho, jak vzniká fiktivní idea mysli jakožto synchronně a diachronně identické entity.

Ad 1. Humova teorie mysli, podle níž mysl není jednoduchou přetrvávající entitou nýbrž „svazkem perceptí“, vychází z předpokladu, že vše, co skutečně existuje, musí být vykazatelné ve zkušenosti. Při pozorování toho, co nazýváme naší mysli a co považujeme za synchronně a diachronně identickou entitu, však podle Huma není přítomno nikdy nic jiného než rychlý sled perceptí. To, co nazýváme naší mysli, tedy není ničím než tímto rychlým sledem perceptí.

Ad 2. Humovo mechanistické vysvětlení našeho sklonu věřit v synchronní a diachronní identitu mysli, která vposled není ničím než svazkem neustále se střídajících perceptí, a toho, jak vzniká fiktivní idea mysli jakožto synchronně a diachronně identické entity, postupuje následovně: (1) Náš sklon věřit v synchronní a diachronní identitu mysli, která není vposled ničím než sledem perceptí, je založen na našem sklonu zaměňovat ideu sledu úzce propojených objektů za ideu jednoho trvalého objektu. Tento sklon je založen na podobnosti pocitu při představě sledu a představě jednoho trvalého objektu. (2) Proti tomuto sklonu stojí vědomí toho, že mysl přísně vzato tímto jediným trvalým objektem není. (3) Nepříjemný pocit způsobený tímto rozporem vede ke vzniku fiktivní ideje čehosi jednoduchého a stálého, co percepce sjednocuje, čemu náleží. Funkcí naší fiktivní ideje mysli jakožto synchronně a diachronně identické entity je tedy zastření rozporu mezi naší přirozenou vírou a naším rozumovým přesvědčením.

Má interpretace pasáže z *Dodatku*, kde Hume upozorňuje na určitou nekonzistentnost, na niž při hlubší reflexi své analýzy osobní identity narazil, postupně odpovídá na následující

otázky: (1) s čím je Hume nespokojen, (2) proč je s tím nespokojen, (3) v čem spočívá nekonzistentnost dvou tvrzení, která Hume uvádí v závěru *Dodatku*, (4) proč si problému všiml až po hlubší reflexi a (5) v čem spočívá problematičnost naší „teorie intelektuálního světa“.

Ad. 1. Podle mé interpretace je Hume nespokojen se svým vysvětlením principu, na jehož základě jsou percepce tvořící svazek, jímž naše mysl vposled je, sjednoceny v našem vědomí. Je tedy nespokojen se svou teorií, v níž princip sjednocení percepčí tvořících svazek vysvětluje pomocí dalších percepčí, tzv. reflektivních idejí, mezi nimiž cítíme spojení, či hladký přechod.

Ad 2. Se svým vysvětlením jednotícího principu percepčí tvořících svazek myslí je Hume dle mé interpretace nespokojen proto, že vzhledem ke své specifické povaze nevysvětluje něco, co by vysvětlovat mělo, totiž princip, na jehož základě jsou do svazku, kterým je vposled naše mysl, připojeny ideje, jejichž prostřednictvím jsou spojeny všechny ostatní percepce patřící do svazku. K propojení těchto reflektivních idejí s ostatními percepcemi patřícími do svazku by totiž bylo zapotřebí dalších reflektivních idejí, které by byly idejemi oněch předchozích reflektivních idejí. Problém by se opakoval, donekonečna. Humovo vysvětlení v principu nedokáže vysvětlit ideu mysli jako svazku zahrnujícího všechny naše percepce, tedy i reflektivní ideje, a to tak, aby tato idea byla pravdivá, tedy odpovídající svou strukturou tomu, čeho je ideou.

Ad 3. Jak Hume v *Dodatku* uvádí, kdyby mezi jednotlivými percepcemi bylo nějaké skutečné spojení, nezávislé na reflektivních idejích, případně kdyby percepce inherovaly v něčem jednoduchém a trvalém, což však obojí zavrhl, vysvětlovalo by to propojení percepčí ve svazku a idea mysli jakožto systému vzájemně provázaných percepčí by nebyla problematická. Nekonzistentnost oněch dvou tvrzení, která Hume uvádí v *Dodatku* spočívá v mé interpretaci v tom, že mohou zároveň platit pouze dvě ze tří následujících tvrzení: (1) Všechny odlišné percepce jsou odlišnými existencemi. (2) Nejsou vypozerovatelná žádná skutečná spojení mezi percepcemi. (3) Máme pravdivou, a tedy jasnou a srozumitelnou ideu mysli jakožto systému všech našich percepčí propojených vztahy kauzality a podobnosti.

Ad 4. Hume si problému ve svém výkladu všiml až po hlubší reflexi, protože v oddílu *O osobní identitě* opomněl jeden důležitý rozdíl, totiž rozdíl mezi naší představou mysli druhého člověka, a naší vlastní mysli. V oddílu *O osobní identitě* vysvětluje princip propojení percepčí tvořících mysl na příkladě mysli druhého člověka, a předpokládá přitom, že mezi naší

představou myslí druhého člověka, a naší vlastní myslí není žádný zásadní rozdíl. Ve skutečnosti jde o rozdíl mezi (1) objektem skládajícím se jen z některých percepcí z množiny všech aktuálně přítomných percepcí a (2) objektem tvořeným množinou *všech* přítomných percepcí. Princip spojení percepcí konstituujících objekt prvního druhu, a tudíž náš sklon považovat je za jedinou trvalou entitu, lze v rámci Humova systému za pomoci „cítěného spojení“ či „hladkého přechodu“ mezi reflektivními idejemi těchto percepcí uspokojivě vysvětlit. Princip spojení percepcí konstituujících objekt druhého druhu, a tudíž náš sklon považovat je za synchronně a diachronně identickou entitu, v rámci Humova systému uspokojivě vysvětlit nelze, neboť takovýto objekt zahrnuje i ony reflektivní percepce. Pokus o vysvětlení jejich přináležení ke svazku vede k nekonečnému regresu.

Ad 5. Hlavní příčinou Humovy nespokojenosti je dle mé interpretace to, že právě tuto ideu myslí považoval za pravdivou, tedy odpovídající struktuře percepcí, z nichž je odvozena. Humova nespokojenost a nekonzistentnost jeho názorů spočívá především v tom, že odhalil, že to, co považoval za pravdivou a tudíž jasnou a srozumitelnou ideu myslí, je ve skutečnosti jen další kontradiktorní a konfúzní „teorii intelektuálního světa“. Ta nejslibnější metafyzická idea, totiž idea lidské myslí jako svazku všech aktuálně přítomných percepcí navzájem provázaných vztahy kauzality a podobnosti, která se zdála nekontradiktorní a pravdivá, se ukázala být konfúzní. Hume by nad tím mohl mávnout rukou, kdyby však tato domněle pravdivá idea nebyla implicitním východiskem první knihy *Pojednání*. Není divu, že Hume situaci nazývá „labyrintem“. Předpoklady, z nichž vyšel, ho přivedly k vyvození své vlastní nepravdivosti.

Na závěr se zamýšlím nad důsledky odhaleného nedostatku pro Humův systém a nad možnými cestami z výše popsaného labyrintu.

První otázkou je, je-li založení Humových úvah v první knize *Pojednání* na vposled konfúzním konceptu důvodem k zavržení všech těch úvah. Domnívám se, že ne nutně. Jiné nekonzistentní systémy Hume také nezavrhuje, naopak je považuje za nutné pro život.

V druhé části závěrečného zamyšlení uvádím pět možností, jak „uniknout z labyrintu“, z nichž první tři odmítám, druhé dvě považuji za problematické a těžko pochopitelné i když možná vposled přijatelné, a šestou za nejrozumnější: (1) zavedení transcendentální apercepce, (2) založení osobní identity v těle, (3) zavedení vztahu „koprezentace“ vedle vztahů sousednosti, podobnosti a kauzality, (4) založení vztahů mezi percepcemi v nich samotných

namísto pouze v jejich idejích (5) chápání celku zkušenosti jako jediné statické bezčasé konfigurace, (6) přijetí bytostné absurdnosti veškerých systémů snažících se o výklad světa.

Bibliografie

- AINSLIE, D. C. (2001) „Hume’s reflections on the identity and simplicity of mind,“ in *Philosophy and Phenomenological Research*, 62, 3: 557-578.
- BAXTER, D. L. M. (1987) „A defense of Hume on identity through time,“ in *Hume Studies*, XIII, 2: 323-342.
- BAXTER, D. L. M. (1998) „Hume’s labyrinth concerning the idea of personal identity,“ in *Hume Studies*, XXIV, 2: 203-234.
- BAXTER, D. L. M. (2008) *Hume’s difficulty*. New York: Routledge.
- BEAUCHAMP, T. L. (1979) „Self inconsistency or mere self perplexity,“ in *Hume Studies*, V, 1: 37-44.
- BETTCHER, T. M. (2009) „Berkeley and Hume on self and self-consciousness,“ in Miller. J (Ed.) *Topics in Early Modern philosophy of mind*, Springer Verlag: 195-224.
- BIRO, J. (1993) „Hume’s new science of the mind,“ in Norton, D. F. (Ed.) *The Cambridge companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 33-63.
- BLOMFIELD, M. (2008) *Hume on Personal Identity*. Bristol: University of Bristol.
- BRETT, N. (1972) „Substance and mental identity in Hume's Treatise,“ in *The Philosophical Quarterly*, 22, 87: 110-125.
- BROOK, A. (2010) „The unity of consciousness,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2010 Edition)* URL = < <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-unity>>
- BROOKS, D. H. M. (1985) „Strawson, Hume and the unity of consciousness,“ in *Mind*, XCIV, 376: 583-586.
- CHISHOLM, R. M. (1969) „On the observability of the self,“ in *Philosophy and Phenomenological Research*, 30, 1: 7-21.
- CLACK, J. R. (1973) „Chisholm and Hume on observing the self,“ in *Philosophy and Phenomenological Research*, 33, 3: 338-348.
- DESCARTES, R. (2001) *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH. Přel. Petr Glombíček, Tomáš Marvan.

GARRETT, D. (1971) „Hume’s self-doubts about personal identity,“ in *The Philosophical Review*, 90, 3 : 337-358.

GARRETT, D. (1994) *Cognition and commitment in Hume’s philosophy*. New York: Oxford University Press.

GALLOIS, A. (2011) „Identity over time,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2011 Edition)* URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/identity-time>>

GILES, J. (1993) „The no-self theory: Hume, Buddhism, and personal identity,“ in *Philosophy East and West*, 43, 2: 175-200.

HAKKARAINEN, J. (2010) *Hume on the individuality of complex perceptions*. [online] URL = <http://www.academia.edu/241733/Hume_on_the_Individuality_of_Complex_Perceptions>

HAKKARAINEN, J. (2010) *Hume’s scepticism and realism*. [online] URL = <http://www.academia.edu/243272/Humes_Scepticism_and_Realism>

HUME, D. (1996) *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda. Přel. Josef Moural.

HUME, D. (2000a) *A treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press.

HUME, D. (2000b) *An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press.

HUME, D. (2007) *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press.

JACOVIDES, M. (2010) „Hume’s vicious regress,“ in Garber, D., Nadler, S. (Eds.) *Oxford studies in early modern philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

KANT, I. (1977) *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LEYDEN, W. von (1957) „Hume and “imperfect identity”,“ in *The Philosophical Quarterly*, 7, 29: 340-352.

LOCKE, J. (1975) *Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.

MALEBRANCHE, N. (1700) *Treatise Concerning the Search after Truth*. Londýn.

MATHUR, D. C. (1978) „The historical Buddha (Gotama), Hume, and James on the self: Comparisons and evaluations,“ in *Philosophy East and West*, 28, 3: 253-269.

- MENDUS, S. (1980) „Personal identity: the two analogies in Hume,“ in *The Philosophical Quarterly*, 30, 118: 61-68.
- OLSON, E. T. (2010) „Personal Identity,“ in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2010 Edition) URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal>>
- PEARS, D. (1993) „Hume on personal identity,“ in *Hume Studies*, XIX, 2: 289-300.
- PEARS, D. (2004) „Hume’s recantation of his theory of personal identity,“ in *Hume Studies*, XXX, 2: 257-264.
- PENELHUM, T. (1955) „Hume on personal identity,“ in *Philosophical Review*, LXIV: 571-589.
- PITSON, T. (2002) *Hume’s philosophy of the self*. Londýn: Routledge.
- QUINE, W. V. O. (1951) „Two dogmas of empiricism,“ in *The Philosophical Review*, 60: 20-43.
- ROBISON, W. (1974) „Hume on personal identity,“ in *Journal of the History of Philosophy* 12: 181-193.
- ROTH, A. S. (1996) „Hume’s psychology of identity ascriptions,“ in *Hume studies*, XXII: pp. 273-298.
- ROTH, A. S. (2000) „What was Hume’s problem with personal identity?“ in *Philosophy and Phenomenological Research*, LXI, 1: 91-114.
- SMITH, N. K. (2005) *The philosophy of David Hume : a critical study of its origins and central doctrines*. New York : Palgrave MacMillan.
- STRAWSON, P.F. (1959) *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Methuen.
- SWAIN, C. G. (1991) „Being sure of oneself: Hume on personal identity,“ in *Hume Studies*, XVII, 2: 107-124.
- TOMHAVE, A. (2010) „Cartesian intuitions, Humean puzzles, and the Buddhist conception of the self,“ in *Philosophy East and West*, 60, 4: 443-457.
- TRAIGER, S. (1988) „The ownership of perceptions: A study of Hume’s metaphysics,“ in *History of Philosophy Quarterly*, Vol 5: 41-51.

WAXMAN, W. (1992) „Hume’s quandary concerning personal identity,“ in *Hume Studies*, XVIII, 2: 233-254.

WAXMAN, W. (2008) „Hume’s subjectivization of the self: personal identity as affective continuity,“ in *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press.

WOLFRAM, S. (1974) „Hume on personal identity,“ In *Mind*, LXXXIII, 332: 586-593.